

Fred og ufordragelighet

Håvard Løkke

Universitetet i Agder

Introduksjon

Ufordragelig språkbruk og atferd er i ferd med å bli normalt i fredelige Norge. Jeg skal diskutere noen etiske og politiske spørsmål som denne utviklingen reiser. Men la meg starte med en kort illustrasjon av problemets karakter og omfang:

1. Etter tre år med en landsomfattende kampanje mot hatefulle ytringer skriver den norske regjeringen nylig på sin nettside at den fortsatt er bekymret for omfanget av hatefulle ytringer på bakgrunn av kjønn, etnisitet, religion eller livssyn, nedsatt funksjonsevne eller seksuell orientering, kjønnsidentitet og kjønnsuttrykk.
2. Ut fra et stort tallmateriale kan Redd Barna på sin nettside rapportere at over 25 prosent av norske barn nå opplever at de jevnlig blir mobbet på digitale medier, mange ved at det legges ut krenkende bilder og kommentarer.
3. Basert på en stor undersøkelse konkluderer Forskningsstiftelsen Fafo på nettsiden arbeidslivet.no med at seksuell trakassering på jobb var et mye større problem i 2013 enn i 2003.

Med dette ønsker jeg først og fremst å fremheve omfanget av problemet. Det er derfor jeg åpner med å si at ufordragelighet er i ferd med å bli

Sitering av denne artikkelen: Løkke, H. (2020). Fred og ufordragelighet. I O. Lysaker og T. E. Fredwall (Red.), *Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn* (s. 179–197). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.95.ch9>.
Lisens: CC BY-NC 4.0.

normalt i Norge. Og faktum er at alle liberale demokratier ser ut til å oppleve det samme.

Omfanget kan virke overraskende. I hjemmet og på skolen læres tross alt de aller fleste barn og ungdommer opp til å respektere hverandre og til å håndtere konflikter. Men det er viktig å huske på at man i offentligheten i mye større grad læres opp til å konkurrere og skape konflikter. Man lærer seg på sett og vis å krangle, å trumfe igjennom sin vilje, slik barn og ungdommer kan gjøre overfor sine foreldre. Denne situasjonen forverres ved at grensene mellom det private og det offentlige er blitt så porøse at privatlivet blir stadig mer eksponert og offentligheten blir stadig mer intim. At det offentlige rommet nå er så påtrengende, og at det er stadig mer preget av ufordragelig krangling, reiser nye etiske og politiske spørsmål. Som først Michael Sandel (1998) og senere Jeromy Waldron (2012) har argumentert for, er det ikke lenger først og fremst et spørsmål om ytringsfrihet og toleranse. Men hva er det egentlig et spørsmål om? Hva er det egentlig som står på spill i et fredelig samfunn der ufordragelighet er i ferd med å bli normalt? Jeg skal underveis foreslå et svar på dette spørsmålet, men la meg begynne med å se på nedenstående.

Løgn, svindel og bullshit

Grenseforskyvningen mellom det private og det offentlige fører blant annet til at man tidlig læres opp til å dele mye med personer som man ikke ønsker å dele så mye med. Man lærer seg, kort sagt, å lyve. Som filosofen Thomas Nagel skrev for over 20 år siden:

The more we are subjected to public inspection and asked to expose our inner lives, the more the resources available to us in leading those lives will be constrained by the collective norms of the common milieu. Or else we partially protect our privacy by lying; but if this too becomes a social norm, it is likely to create people who also lie to themselves, since everyone will have been lying to them about themselves since childhood. (Nagel, 1998, s. 18)

Å lyve til andre om seg selv over lengre tid er å være en svindler. Å svindle om sin identitet er som å reise alene. Det er spennende, men kan bli ensomt. Og svindlerens ensomhet er ikke en god ensomhet. Hvis man

er redd for å ha intime relasjoner med andre mennesker fordi man er redd for å bli avslørt, så er det vanskelig å bli kjent med sine mest private følelser og tanker og utvikle et velartikulert indre liv. Etter hvert blir man også sliten av å leve i skjul på denne måten (les f.eks. John le Carrés *A Perfect Spy*). Så man kan begynne å lyve også for seg selv. Man kan lyve om hva man synes er viktig, hvilke verdier man legger vekt på, hva som gjør en lykkelig. Hvis man mangler et velartikulert indre liv, kan det være vanskelig å ta et lite steg tilbake fra hverdagens sysler og lytte til sin samvittighet «in a cool hour», som Joseph Butler anbefalte for snart 300 år siden (Butler, 1726, s. 125). Det kan være umulig i praksis for en sliten svindler å «sit down in a cool hour», særlig hvis forestillingsevnen hans er styrt av ytre krefter, slik Magnus Pym's forestillingsevne i *A Perfect Spy* er styrt av den britiske etterretningsorganisasjonen MI6. Men å lyve for seg selv er likevel ikke det verste man kan gjøre.

En sliten svindler kan også slutte å bry seg om hva som kommer til uttrykk i passende handlinger, dette som ifølge Butler er «real as truth itself». En slik person ser ikke ut til å ha noen samvittighet å lytte til. Å leve uten samvittighet er ikke det samme som å lyve for seg selv. Det er å bedrive det Harry Frankfurt kaller «bullshit». Å «bullshitte» over lengre tid er å fraskrive seg ansvaret for det man gjør, og å slutte å bry seg om hvorvidt det man sier, er sant eller usant. Bullshitting ser ut til å bli stadig mer utbredt i Norge og andre liberale demokratier i dag. For over 30 år siden skrev Frankfurt:

The realms of advertising and of public relations, and the nowadays closely related realm of politics, are replete with instances of bullshit so unmitigated that they can serve among the most indisputable and classic paradigms of the concept. And in these realms there are exquisitely sophisticated craftsmen who – with the help of advanced and demanding techniques of market research, of public opinion polling, of psychological testing, and so forth – dedicate themselves tirelessly to getting every word and image they produce exactly right. (Frankfurt, 1988, s. 122)

Slik har det ikke alltid vært. Før i tiden, sier Frankfurt (1988), var det slik at

[...] craftsmen did not cut corners. They worked carefully, and they took care with every aspect of their work. Every part of the product was considered, and each was designed and made to be exactly as it should be. These craftsmen did not relax their thoughtful self-discipline even with respect to features of their work which would ordinarily not be visible. Although no one would notice if those features were not quite right, the craftsmen would be bothered by their conscience. So nothing was swept under the rug. Or, one might perhaps also say, there was no bullshit. (Frankfurt, 1988, s. 121–122)

Det er ikke bare håndverkere og politikere som har begynt å bullshytte og leve uten samvittighet i dagens Norge. Det er for eksempel massevis av psykobabbel («Det er bare på grunn av den traumatiske barndommen din at du ...») som nå har utviklet seg til det vi kan kalle nevrobabbel («Det er bare på grunn av den stressede hjernen din at du ...»). Slik har det ikke alltid vært blant psykologer og filosofer heller. Som Hannah Arendt (1972) sier om gamle Sokrates:

The test applying to the hypocrite is indeed the old Socratic «*Be as you wish to appear*», which means appear *always* as you wish to appear to others even if it happens that you are alone and appear to no one but yourself. When I make such a decision, I am not merely reacting to whatever qualities may be given me; I am making an act of deliberate choice among the various potentialities of conduct with which the world has presented me. Out of such acts arises finally what we call character and personality ... (Arendt, 1972, s. 37)

Den personligheten Sokrates valgte å være, var slitsom og krevende å være sammen med. Å bullshytte kan derimot virke ganske befriende, som om det bare var å sludre harmløst. Men en person kan drive med harmløst sludder for å dekke over noe hun bryr seg om. En bullshytter er mer skjodesløs. Det eneste hun bryr seg om å skjule, er at hun ikke bryr seg om noe.

Årsaker og konsekvenser

Det er selvsagt mange årsaker til at ufordragelig språkbruk og atferd er blitt så utbredt i Norge og andre liberale demokratier i dag. Men én viktig

årsak ser altså ut til å være at det er blitt så mye vanligere å lyve og svindle og bullshitte. Alle gjør det noen ganger, og noen gjør det nesten hele tiden. Det er selvsagt også svært mange mulige forklaringer på hvorfor løgn og svindel og bullshit er blitt så vanlig. Jeg skal kort nevne to muligheter.

For det første kan det tenkes at det som tidligere var normalt å gjøre noen ganger, i dag er blitt normalt å gjøre nesten hele tiden. Svindlerens og bullshitterens skjødesløshet hadde tidligere en ganske harmløs og veldig begrenset rolle i et samfunns liv og kalender, nemlig rollen av å dyrke det som Georg Simmel kalte «Geselligkeit» (en slags «samværskap» på norsk). Det har alltid vært regulerte unntakstilstander i organiserte samfunn. I antikkens Roma, for eksempel, var Saturnalia en festival for dyrking av «Geselligkeit», et planlagt amnesti for løgn og svindel og bullshitting. Men etter at festivalen var over, kom hverdagen og alvoret tilbake. Igjen kan vi se at det ikke er eksistensen av fenomenet som er nytt, men utbredelsen. Og årsaken til denne økte utbredelsen ser blant annet ut til å være at moderne samfunn preges av sosiale medier og teknologier der man hele tiden kan lyve og svindle og bullshitte *anonymt*, slik man kunne i et begrenset tidsrom under Saturnalia.

En annen årsak ser ut til å være at liberale demokratier i stor grad styres av markedskrefter. Det er avgjørende for et velfungerende demokrati at borgerne har en *stemme* slik at de kan påvirke hvilke arenaer samfunnet skal bestå av, og hvilke goder disse arenaene skal sikte mot å realisere (Anderson, 1993, s. 159). Men det er tvilsomt om borgerne kan beholde en slik stemme i samfunn som er styrt av markedskrefter i så stor grad som vestlige liberale demokratier er i dag (Williams, 2002, s. 213). Man kan i hvert fall si at borgernes stemme blir overdøvet ved at de som utveksler og utvikler tanker for å opprettholde et velfungerende demokrati, blir usynliggjort. Og kanskje man også kan si at borgernes stemme blir overtatt av markedskreftene ved at disse tenkerne blir latterliggjort. Uansett er det all grunn til å mene at markedskreftene er en årsak til at det er blitt mye vanligere å svindle og bullshitte i liberale demokratier i dag.

Ufordragelighetens konsekvenser er også mange, men de er i utgangspunktet mye lettere å få øye på. Den viktigste konsekvensen i vår sammenheng antydes faktisk av Frankfurt når han skriver at «our natures are ... less stable ... than the nature of other things» (Frankfurt, 1988,

s. 133). Satt på spissen: *Stabilitet er unaturlig*. Eller mer balansert: Vi trenger å lære oss å leve stabile liv. Og det er bare ved å stå i relasjon til kjente og stabile omgivelser over lengre tid at en person kan utvikle den integriteten og karakteren som han trenger å utvikle for å kunne leve et stabilt liv. Et barn utvikler sin integritet og karakter ved å vokse opp i en stabil og kjærlig familie. Men til syvende og sist avhenger en families stabilitet av samfunnets stabilitet. Og jeg tror at det først og fremst er dette som står på spill når ufordragelig krangling er i ferd med å bli normalt; stabiliteten i samfunnet og dets institusjoner er truet.

Hva skal til for at et samfunn skal være stabilt?

I *A Theory of Justice* trekker John Rawls (1971) et klargjørende skille mellom to kilder til ustabilitet:

[T]here are two sorts of tendencies leading to instability. From a self-interested point of view each person is tempted to shirk doing his share. He benefits from the public good in any case; and even though the marginal social value of his tax dollar is much greater than that of the marginal dollar spent on himself, only a small fraction thereof redounds to his advantage. These tendencies arising from self-interest lead to instability of the first kind. But since even with a sense of justice men's compliance with a cooperative venture is predicated on the belief that others will do their part, citizens may be tempted to avoid making a contribution when they believe, or with reason suspect, that others are not making theirs. These tendencies arising from apprehensions about the faithfulness of others lead to instability of the second kind. (Rawls, 1971, s. 336)

Rawls (1999, s. 44) ser ut til å mene at et samfunn er stabilt av riktige grunner hvis og bare hvis dets borgere greier å motstå den første fristelsen og altså ikke tenker som gratispassasjerer, det vil si personer som har fordel av å leve i et velfungerende samfunn uten å bidra til at det fungerer. Borgere kan, ifølge Rawls, lære seg å greie dette bare hvis de allerede som barn har utviklet en rettferdighetssans ved å vokse opp i rettferdige institusjoner, og hvis de som voksne fortsetter å tenke og handle i tråd med sin rettferdighetssans eller dens prinsipper (se Rawls, 1999, s. 13, note 2). Dette er et høyt ideal. At løgnere og svindlere og bullshittere ikke lever opp til dette

idealet, kan ikke anses som en tungtveiende kritikk av deres ufordragelige språkbruk og atferd. Det er, tross alt, sosiale og økonomiske faktorer som vanligvis avgjør om en person får sjansen til å utvikle en rettferdighetssans som barn, og å tenke og handle i tråd med denne senere i livet.

Men Rawls har også en realteori. Han ser ut til å mene at et samfunn også kan stabiliseres av maktbalanser hvis dets borgere greier å motstå den andre fristelsen, altså ikke bryter med samfunnets normer selv om de har grunner til å mistenke at andre kommer til å gjøre det. Og han ser ut til å mene at borgerne kan greie dette bare hvis de pålegger seg «the duty of civility», altså forplikter seg til å opptre sivilisert. At man opptre sivilisert betyr nemlig (1) at man ikke bryter med sosiale ordninger selv om de ikke fungerer optimalt, og (2) at man ikke utnytter til sin egen fordel de smutthull et system uunngåelig vil inneholde (Rawls, 1971, s. 355). Å opptre sivilisert er altså en dyp og realistisk forpliktelse. Den som ønsker å ha fordel av å leve i et liberalt demokrati som ikke – eller ikke alltid og overalt – er stabilt av riktige grunner, må lære seg å opptre sivilisert i omgang med andre, slik at man ikke bidrar til å undergrave den gjensidige tilliten som samfunnet er avhengig av for å kunne tilby disse fordelene til alle borgerne, inkludert svindlerne og bullshitterne.

Jeg tror at Rawls har rett i mye av dette. Men jeg tror også at det ikke først og fremst er om å gjøre å *opptre* sivilisert. Det er om å gjøre å *være* en sivilisert person, eller anstrenge seg for å ville bli det. At løgnere og svindlere og bullshittere ikke lever opp til dette, synes jeg er en mer tungtveiende kritikk.

To sivilisasjonskritikker

Vi har lett for å tenke at en sivilisert person er tilgjort og kunstig, i verste fall uærlig og falsk. Slik sett er det ikke en dyd å være sivilisert, men en last. Denne tanken er sikkert gammel, men den ser ut til å ha fått ny næring i vår tid på grunn av to typer sivilisasjonskritikk. For det første skrev Sigmund Freud i *Ubehaget i kulturen* (1930) at sivilisasjonen får oss til å fortrenge det som anses som usivilisert i oss. At en person må tenke seg om før hun handler er, ifølge denne tankegangen, et tegn på at hun har såkalte baktanker med det hun gjør. For det andre har en rekke

sosialfilosofer, for eksempel James Tully (1995), påpekt at vi har en tendens til å håndtere politiske og sosiale konflikter ved å marginalisere dem som anses som usiviliserte *blant* oss. At for eksempel en person handler uten å tenke seg om, er, ifølge en marginaliserende tankegang, grunn til å anse vedkommende for å være en usivilisert og mindreverdige person. Begge disse aspektene av moderne sivilisasjonskritikk har åpenbart noe for seg.

Men det Freud og Tully kritiserer, er noe annet enn det Rawls forsvaret. Det er lett å tenke seg en person – for eksempel en av Freuds pasienter – som er sivilisert i Freuds og Tullys forstand, men som uten å blunke vil bryte Rawls' to forpliktelser. Omvendt er det lett å tenke seg en person – for eksempel Jean-Jacques Rousseaus edle villmann – som vil nekte å bryte Rawls' to forpliktelser, men som er usivilisert i Freuds eller Tullys forstand. Gitt at kritikerne og forsvarene snakker om ulike ting, er det ikke overraskende at det er mye uenighet blant offentlig intellektuelle om hvorvidt det er bra eller dårlig å være en sivilisert person. Historikeren Teresa Bejan (2017) beskriver situasjonen slik:

Little wonder then that contemporary debates about civility in political theory and the broader public sphere are so unsatisfying. Beyond the disaffected bloc of civility sceptics, they ping-pong endlessly between two extremes: those who present «mere civility» as a panacea for all that ails our tolerant society and the critics who see it as something altogether more sinister – a civilizing discourse aimed at silencing dissent and marginalizing already marginal groups. (Bejan, 2017, s. 9)

Intellektuell bordtennis er alltid underholdende, men gitt at det står mye på spill, er det uheldig at akademikere bidrar til krangelkulturen. Det vi må undersøke, er om en person kan nekte å bryte Rawls' to forpliktelser *fordi* han er sivilisert. Vi trenger med andre ord å undersøke om det å være en sivilisert person kan være en dyd. Og først trenger vi å klargjøre hva som skal til for at en egenskap kan sies å være en dyd.

Minimumskriterier for at noe skal være en dyd

Begrepet «dyd» brukes i dag på mange ulike måter. Jeg skal i første omgang angi to minimumskriterier som må innfris for at en egenskap skal kunne regnes som en dyd.

1. En dyd er en naturlig egenskap som mennesker trenger å tilegne seg for å mestre livsutfordringer på en slik måte at noe reelt godt blir realisert. Mennesker trenger å lære seg å være for eksempel modige for å mestre alle slags farer på en slik måte at de beskytter det de har kjært. Og mennesker trenger også å lære seg å være måteholdne for å mestre alle slags fristelser på en slik måte at de tar vare på sin fysiske og psykiske helse. Så mot og måtehold er dyder.
2. Siden alle dydene (trolig med unntak av rettferdighet) kommer til uttrykk på ulike måter i ulike kulturer, vil ulike handlinger til ulike tider anses som paradigmatisk uttrykk for samme dyd. Aristoteles sier for eksempel at mot i ordets strengeste forstand er en dyd i krig, fordi det er soldater som «uten frykt møter den edleste død» (*Den nikomakiske etikk* (2013), 3. 6, 1115a33–5. Jeg skal i fortsettelsen referere til dette verket som *EN*.) I vår tid kan vi derimot si at en hvilken som helst person viser mot ved å stå opp for seg selv og sine kjære i en hvilken som helst truende situasjon, slik for eksempel en mor kan vise mot ved å forsvare sitt barn på et opphetet foreldremøte. Og tilsvarende med måtehold og mange andre dyder. I kontrast til universalistiske etiske teorier, som utilitarismen og pliktetikken, er det altså et element av relativisme i dydsetikken.

Hvis vi ønsker å si at det å være sivilisert er en dyd, må vi altså kunne spesifisere hvilken livsutfordring vi mestrer ved å lære oss å være siviliserte, og hvilket reelt gode vi realiserer. Vi bør også være åpne for at det å være sivilisert kan komme til uttrykk på ulike måter, og at ulike kulturer kan anse ulike uttrykk for samme dyd som paradigmatisk.

Er det «mere civility» vi trenger?

Terasa Bejan innfrir begge de to kriteriene jeg skisserte over, når hun i *Mere Civility* argumenterer for at det å være sivilisert bare trenger å bety at ens språkbruk og atferd viser «a minimal adherence to culturally contingent rules of respectful behavior compatible with, and occasionally expressive of, contempt for others and their beliefs» (Bejan, 2017, s. 14). Mens Rawls og mange andre filosofer lenge har argumentert for «lofty

and attractive ideals of sincere respect, recognition, and political friendship», argumenterer Bejan for at «mere civility» kan se ut til å være en «low-but-solid early modern virtue – a commitment to mutual contempt rather than mutual admiration» (Bejan, 2017, s. 14). Dyden «mere civility» kan sies å være «low-but-solid» fordi den, i kontrast til for eksempel Rawls' forpliktelse, bygger på et menneskesyn som stiller lave krav til rasjonalitet og er godt belagt i moderne empirisk psykologi. Og dyden kan sies å være «early modern» fordi Bejans kilde er Roger Williams, en puritansk prest som grunnla Rhode Island, og som på 1600-tallet var en ivrig forkjemper for religiøs toleranse og ytringsfrihet.

Å tenke seg at samfunnets stabilitet sikres av borgernes gjensidige forakt for hverandre, er som å tenke seg at det båndet som binder borgerne sammen, ligner på det båndet som binder medlemmer av dysfunksjonelle familier sammen. Likevel kan Bejans teori som sagt sies å innfri de to minimumskriteriene jeg har angitt for hva det vil si å være en dyd. For det første vil en «merely civil» person kunne mestre en livsutfordring og realisere et reelt gode, nemlig å hindre at verdikonflikter utvikler seg på en slik måte at de undergraver den enkelte borgers frihet til å si og tenke det hun vil, og – mer generelt – hennes frihet til å leve som hun vil. Mer presist kan man si at utfordringen er å hindre at ytringsfriheten blir lovregulert, slik at man avstår fra alle slags hatefulle ytringer bare fordi man er redd for å bli straffet. For det andre kan Bejan si at det å være sivilisert kan være en dyd selv om det kom til uttrykk på en helt annen måte på Rhode Island på 1600-tallet enn det gjorde i for eksempel antikkens Roma.

Men vi bør spørre hva slags dyd «mere civility» er. David Hume mente som kjent at samfunnet bindes sammen av en naturlig sympati mellom mennesker, ikke en naturlig forakt. Men både sympati og forakt er følelser. Og Hume argumenterte som kjent for at «[r]eason is, and ought only to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them» (Hume, 1739, s. 589). Siden både sympati og forakt er følelser, ser det altså ut til at «mere civility» bør regnes som en humeansk dyd. Teorien om «mere civility» kan kanskje sies å være en særegen versjon av det som i dag kalles «a sentimental theory» (van Zyl, 2019, s. 24–6), slik Humes velkjente versjon er.

De naturlige dydenes opphav og funksjon beskrives av Hume i et sent verk på følgende måte:

[T]he eternal contrarieties, in *company*, ... have introduced the rules of Good Manners and Politeness, in order to facilitate the intercourse of minds, and an undisturbed commerce and conversation. Among well-bred people, a mutual deference is affected; Contempt of others disguised; Authority concealed; Attention given to each in turn; And an easy stream of conversation maintained, without vehemence, without interruption, without eagerness for victory, and without any airs of superiority. (Hume, 1998, s. 67)

Det reelle godet som realiseres ved at borgerne er «merely civil», kan se ut til å være at det legges til rette for «undisturbed commerce» og «an easy stream of conversation», som Hume skriver, selv om Williams ser ut til å ha lagt mer vekt på «bad manners» og «rudeness».

Er det «mere civility» vi trenger i dagens samfunn? Eller trenger vi å være mer sivilisert? Som jeg hevdet til å begynne med og forsøkte å vise i forrige avsnitt, ser det ut til at stabiliteten i liberale demokratier i våre dager ikke er truet først og fremst av mangel på ytringsfrihet og toleranse, men av utbredelsen av ufordragelig språkbruk og atferd. Siden teorien om «mere civility» ser ut til – i hvert fall i første rekke – å være myntet på samfunn som vektlegger ytringsfrihet og religiøs toleranse i så stor grad som USA gjør og alltid har gjort, er det ikke opplagt i hvilken grad teorien kan sies å være aktuell for Norge. Men jeg kan uansett ikke se at «mere civility» kan bidra til at løgn og svindel og bullshit blir mindre utbredt. Og løgn og svindel og bullshit er i dag minst like utbredt i USA som i Norge (se f.eks. «The Loudest Voice» på HBO). Jeg kan med andre ord ikke se at «mere civility» kan virke stabiliserende på samfunnet

Eller trenger vi en aristotelisk dyd?

Jeg skal nå undersøke hvordan dette forholder seg hvis det å være sivilisert anses som en aristotelisk dyd. Først er det viktig å slå fast at Aristoteles ikke ville ha ansett «mere civility» som en dyd overhodet. Han ville ha ansett det som en slags kunst (*technē*), kanskje konversasjonskunst.

Det forholder seg ikke på samme måte med kunst som med dyd. For det som blir til gjennom de forskjellige former for kunst, er godt i kraft av seg selv. Det holder, med andre ord, at det som blir til, har en viss egenskap. Men det som blir til i tråd med dydene, må ikke bare ha en slik egenskap for å være gjort på en rettferdig og måteholden måte. Aktøren må også ha visse egenskaper i det han handler. For det første må han vite hva han gjør. For det annet må han bestemme seg for å gjøre det og bestemme seg for å gjøre det for dets egen skyld. Og for det tredje må handlingen skje ut fra en fast og urokkelig karakter. Disse tingene regnes ikke som betingelser for andre former for kunst, bortsett fra det å vite hva man gjør. Men det å vite betyr lite eller ingenting for det å ha dydene, mens de andre betingelsene ikke har lite, men alt å si, altså de betingelsene som oppstår ved at man ofte gjør det som er rettferdig og måteholdent å gjøre. (EN 2. 4, 1105a26–1105b5)

En egenskap kan altså anses som en aristotelisk dyd hvis og bare hvis det er denne egenskapen ved aktøren som gjør at han fast og urokkelig bestemmer seg for å gjøre det han gjør. Og tre betingelser må innfris for at dette skal kunne skje.

Den første betingelsen (som også en «merely civil» person ser ut til å kunne innfri) er at man må vite hva man gjør. Man kan tenke seg en person som for eksempel avstår fra å spise fet mat, uten å vite at det er det han gjør. Man må altså ha en viss grad av selvinnsett for å kunne være en dydig person, eller en kunstner for den saks skyld. Den andre betingelsen, som er viktigere, er at man må bestemme seg for å gjøre det man gjør. Det betyr at man gjennom å overveie har kommet frem til at det man gjør, er det riktige å gjøre. Det betyr *ikke* at motivasjonen for å gjøre det man gjør, er at det er det riktige å gjøre. Man skal ikke bestemme seg for å avstå fra fet mat, for eksempel, fordi det er det riktige å gjøre. Man skal bestemme seg for å gjøre dette, og generelt handle måteholdent, fordi det vil realisere et reelt gode, nemlig ens egen helse og til syvende og sist ens gode liv. Den tredje betingelsen betyr at en dydig person ikke er fri til å gjøre det han føler for eller har lyst til, slik en kunstner er. En kunstner vil fortsatt være en kunstner hvis han, av en eller annen grunn, lager dårlig kunst. Men en dydig person er ikke lenger dydig hvis han gjør dårlige handlinger, fordi en dydig persons beslutninger til syvende og sist er basert på overveielser.

Overveielser begrenser en persons handlingsrom på en slik måte at hun kan sies å bli mindre fri (å «deliberere» er på sett og vis å «avfrigjøre» seg selv, som Hobbes påpekte). En person som bestemmer seg for ikke å gjøre en handling som hun gjennom overveielser har kommet frem til er riktig å gjøre, er ifølge Aristoteles ikke en dydig person. Hun er en viljesvak person.

En aristotelisk dyd er altså noe ganske annet enn en humeansk dyd. Å være en dydig person er, ifølge Aristoteles, å være en fast og urokkelig karakter som har lært seg å handle og føle i tråd med sine overveielser av hva som er riktig å gjøre og føle i alle slags situasjoner. Men Aristoteles er enig med Hume i at en slik fast og urokkelig karakter er et sosialt vesen. *Etikken* er en undersøkelse av hvilke dyder en person må utvikle for kunne leve et godt liv. Dette spørsmålet er del av en større politisk undersøkelse av «hva slags kunnskaper det er behov for i byene, og hvilke kunnskaper forskjellige personer skal tilegne seg, og hvor mye» (*EN* 1. 2, 1094a28-b1). Underveis i denne større undersøkelsen, altså i verket *Politikk*, spør Aristoteles om «en god persons dyd skal anses som den samme som en god borgers dyd» (*Politikk* (2007), 3. 4, 1276b17–8. Jeg skal i fortsettelsen referere til dette verket som *Pol.*). Svaret er at en god persons dyd og en god borgers dyd ikke uten forbehold kan anses som den samme. Hva er det som kjennetegner en god borgers dyd?

Den gode borgerens dyd: å styre og bli styrt

Aristoteles sier at «det er prisverdig å kunne styre og bli styrt, og det kan se ut til at borgerens dyd er å kunne styre og bli styrt på en god måte» (*Pol.* 3. 4, 1277a25–7). Så selv om det strengt tatt kreves ulike dyder for å styre og bli styrt på en god måte, «må den gode borgeren kunne og ville styre og bli styrt, og dette er borgerens dyd, å kjenne til begge sidene av frie personers styre» (*Pol.* 3. 4, 1277b13–6).

En person som både kan og vil styre og bli styrt på en god måte, ser ut til å kunne bidra til at fellesskapet av frie personer fungerer på en slik måte at noe som er reelt godt, blir realisert. Som Aristoteles skriver allerede i den første setningen i *Politikk*:

Siden vi kan se at alle bystater er et slags fellesskap og at alle fellesskap har blitt grunnlagt med sikte på noe godt – for alle mennesker gjør alt de gjør for å oppnå noe som de opplever som godt – er det opplagt at alle fellesskap sikter mot noe godt, men særlig det fellesskapet som er mektigst og som har makt over alle de andre – dette fellesskapet kalles «bystaten» og «det politiske fellesskapet». (Pol. 1. 1, 1252a1–4)

Aristoteles ser altså ut til mene at vi inngår i fellesskap med andre mennesker for å kunne realisere visse goder som bare kan realiseres i fellesskap. Blant disse godene er ikke bare «commerce and conversation», som Hume sier, men alle de institusjonene – for eksempel våre dagers rettsvesen og helsevesen – som mennesker trenger for å kunne leve gode liv. Og det er for å kunne bidra til å realisere disse godene at vi ifølge Aristoteles bør tilegne oss den gode borgerens dyd, altså lære oss å være sivilisert, som jeg har beskrevet ovenfor.

Det er enkelt å anvende Aristoteles' etikk i vår tid. Vi trenger fortsatt å være modige og måteholdne med mer for å kunne leve gode liv. Men det er vanskelig å anvende hans politikk. Antikke bystater fungerte tross alt på en veldig annerledes måte enn våre liberale demokratier gjør. «Det politiske fellesskapet» i Athen besto for eksempel av kun menn, og de fellesskapene som var underlagt disse mennenes styre, ser i første rekke ut til å ha vært familiene, som kvinnene skulle ha styring over (EN 5. 6, 1134b14–6). I dagens liberale demokratier er det veldig annerledes. Vi har mange flere arenaer for fellesskap, og de som deltar på disse arenaene, er mer ulike som personer. At begrepet fellesskap betyr noe annet for oss i dag enn det gjorde for Aristoteles, har bidratt til den langvarige debatten mellom politiske liberalister og såkalte kommunitarister, særlig i USA. I den grad det grunnleggende spørsmålet i denne debatten kan sies å være om «the principles of justice that specify our rights do not depend for their justification on any particular conception of the good life» (Sandel, 1998, s. 185), kan det sies at jeg argumenterer for en kommunitaristisk posisjon. Men det er kanskje riktigere å si at jeg argumenterer ut fra dydsetikkens logikk ved å påpeke at samme dyd kan komme til uttrykk på ulike måter i ulike kulturer. Det er uansett ingenting i veien for å undersøke om det

å være en sivilisert person kan være en aristotelisk dyd, også i moderne liberale demokratier.

Å være en sivilisert person i dag - ansvar og anerkjennelse

Hvordan kommer så denne dyden til uttrykk i vår tid? Hvilken utfordring er det vi kan mestre ved å være siviliserte? Og hvilket reelt gode er det vi kan bidra til å realisere? Jeg har argumentert for at én viktig utfordring i vår tid er at stabiliteten i samfunnet og dets institusjoner er truet av ufordragelig språkbruk og atferd. Jeg skal nå forsøke å argumentere for at vi kan bidra til å stabilisere samfunnet og dets institusjoner ved å motarbeide utbredelsen av ufordragelighet, og at vi gjør dette ved å være siviliserte.

Anta for det første at en person som kan og vil styre på en god måte, er sensitiv for hvilken ansvar hennes sosiale posisjon pålegger henne. I vår tid er det for eksempel ganske mange foreldre som viser seg å være uansvarlige ved at de *kan* styre barna sine, men ikke *vil* gjøre det. Jeg tror det er dette som menes med påstanden om at mange voksne i vår tid har abdisert fra sin foreldrerolle. I vår tid er det også ganske mange personer, for eksempel ledere i ulike institusjoner, som viser seg å være uansvarlige ved at de *vil* styre, men ikke *kan* gjøre det. Og jeg tror det er dette Gudmund Hernes siktet til i Maktutredningen i 70-årene ved å si at det er typisk norsk å føle seg berettiget til å bli forfremmet til sitt optimale inkompetansenivå (Trumps presidentskap viser tydelig at dette ikke er et særnorsk fenomen). Men for å være en ansvarsfull forelder eller leder eller en hvilken som helst annen aktør, trenger man altså å lære seg både å kunne og ville styre på en god måte. Å styre på en god måte er ikke å styre med makt, slik en slaveeier styrer over sine slaver, sier Aristoteles (*Pol.* 3. 4, 1277a33–b7). Det er å styre på en slik måte at det fellesskapet man har styringen over, blir i stand til å realisere noe som er reelt godt.

Anta for det andre at en person som kan og vil bli styrt på en god måte, er sensitiv for hvilken anerkjennelse andre mennesker er berettiget til. Det er ganske vanlig i vår tid at unge mennesker *kan* bli styrt av sine foreldre, men ikke *vil* bli det. Å være en «rebel without a cause» er ikke

et negativt fenomen i seg selv, men faktum er at mange ungdommer i Norge og andre vestlige samfunn tidlig lærer seg å bruke et lite respektfullt språk og en lite respektfull atferd overfor sine foreldre og andre, for eksempel lærere. De ser ut til å påvirkes av den ufordragelige språkbruken og atferden i offentligheten, uten å være modne nok til å forstå hva som foregår. Jeg mener *ikke* å argumentere for en streng oppdragelse i tradisjonell forstand, men det er et faktum at stabiliteten i mange familier er truet av den selvhevdende kulturen vi omgir oss med. Det er også ganske vanlig at unge mennesker *vil* bli styrt, men ikke *kan* bli det. Mange som for eksempel vokser opp i dysfunksjonelle familier, lærer aldri å anerkjenne den naturlige autoriteten som foreldre og lærere forvalter i kraft av sin sosiale posisjon. De ser ut til å beskytte seg med et krenkende språk og en krenkende atferd, uten å være trygge nok til å skille mellom autoritet og makt. Men for å kunne samarbeide med andre i hjemmet eller på skolen eller hvor som helst ellers i samfunnet, trenger man altså å lære seg å bli styrt på en god måte. Å bli styrt på en god måte er, som sagt, ikke å bli styrt med makt. Det er å bli styrt på en slik måte at man kan bidra til et fellesskap som er i stand til å realisere noe som er reelt godt.

Ansvar og anerkjennelse er ikke aristoteliske begreper, i hvert fall ikke i de betydningene som jeg har brukt dem. Men Aristoteles ser ut til å ha et generelt begrep om å være normsensitiv, nemlig *nomimos*. Han skriver: «[B]åde en *nomimos* person og en *isos* person vil være en rettferdig person. Det rettferdige er altså *to nomomon* og *to ison*» (EN 5. 1, 1129b7–8). Dette er vanskelig å oversette. På norsk oversettes *nomimos* gjerne med «lovlydig» og *to nomimon* med «det lovlige». Så Aristoteles ser ut til å si at en rettferdig person er lovlydig, og at det rettferdige er det lovlige. Men på gresk har *nomos* mange konnotasjoner som «lov» ikke har på norsk. Å kalle noe en *nomos* trenger ikke å bety at det er snakk om en lov. Det kan like gjerne være snakk om en konvensjon, en sedvane eller en sosial norm. Jeg tror at det Aristoteles sier i sitatet over, er at det rettferdige er en sosial norm, og at en rettferdig person vil være normsensitiv. Rettferdigheten er selvsagt en viktig sosial dyd. Ifølge Aristoteles er den til og med en «fullstendig dyd ... i forholdet til en annen person» (EN 5. 1, 1129b25–7). Den er, som han sier, selve «fellesskapsdyden» (Pol. 3. 13, 1283a38). Det er klart at en god borger, en sivilisert person, gjør og føler det som er rettferdig å

gjøre og føle i enhver situasjon. Det jeg har prøvd å argumentere for, er at en sivilisert og rettferdig person er i stand til og villig til å gjøre og føle det som i enhver situasjon er rettferdig å gjøre og føle, fordi hun har lært seg å være sensitiv for de normene som regulerer både ansvarlig aktørskap og anerkjennende samarbeid.

Avslutning

Er ikke dette en intetsigende konklusjon? Er det ikke opplagt at en sivilisert person avstår fra løgn og svindel og bullshit? Det er kanskje opplagt så lenge vi tenker på sivilisert språkbruk og atferd som en plikt, slik vi har sett at John Rawls gjør. Men jeg skal foreslå i denne avslutningen at min konklusjon ikke er opplagt så snart vi begynner å tenke på det å være sivilisert som en dyd.

Tenk deg at en persons samvittighet er som et regnskap. I dette regnskapet kan man si at dyder og plikter er to helt forskjellige valutaer. I vår sammenheng er det særlig to av disse forskjellene som er avgjørende:

1. Plikter må balanseres mot rettigheter. Hvis man for eksempel har en plikt til ikke å krenke andre mennesker, så har andre mennesker en tilsvarende rett til ikke å bli krenket. Slik er det ikke med dyder. En dyd kan i beste fall sies å være en forpliktelse man har overfor seg selv, ikke overfor andre mennesker. Så selv om man kanskje kan sies å være forpliktet til å utvikle visse dyder i sin omgang med andre mennesker, kan man uansett ikke si at andre mennesker har rett til å forvente at man handler i tråd med disse dydene. Dyder er tross alt egenskaper som man i beste fall kan sies å være forpliktet til å utvikle for å realisere sitt potensial som person, for å være i stand til å leve et godt liv.
2. I den grad man kan sies å være forpliktet til å utvikle sitt potensial til å være en sivilisert person, må det være snakk om en forpliktelse som ikke er hypotetisk eller forhandlingsbar eller kontekstsensitiv. Den må være kategorisk og absolutt og universell. Gitt at dyder er egenskaper som realiserer vårt potensial som personer, vil mennesker som ikke kan eller vil utvikle dette potensialet, rett og slett ikke

regnes som personer. Aristoteles' nedlatende merkelapp på slike mennesker er den samme merkelappen som senere brukes i Johannes' åpenbaring; de er bestialske (se *thēriotēs* i EN 7. 1, 1145a17). Å ville leve et bestialsk liv kan selvfølgelig aldri være et reelt alternativ for en person. Å ville bli en sivilisert person er tvert imot en forutsetning for overhodet å være en person.

Slik sett kan min konklusjon sies å være kontroversiell. Det jeg mener å si, er nemlig følgende: Selv om jeg mistenker at andre borgere i samfunnet vil komme til å lyve til meg og svindle meg og overøse meg med all slags bullshit, er jeg som en sivilisert person forpliktet til å la være å gjøre alt dette. Dette er i første omgang en moralsk forpliktelse til å realisere et godt liv. Men siden det til syvende og sist er umulig å realisere et godt liv uten å leve i et stabilt samfunn, kan det også sies å være en politisk forpliktelse til å bidra til stabilisering av samfunnet. Jeg mener også å si følgende (og dette er kanskje enda mer kontroversielt): Jeg er forpliktet til å la være å lyve og svindle og bullshitte uten å ha rett til å kreve at andre mennesker også lar være å gjøre det. Det er, kort sagt, ikke så underlig at det til tider kan føles ensomt å leve som en sivilisert person. Men til forskjell fra svindlerens ensomhet er dette ikke nødvendigvis en vond ensomhet. En sivilisert person har i hvert fall ingen grunn til å være redd for å bli avslørt, hun kan ha et velartikulert indre liv, og hun står ikke i fare for å bli sliten av å måtte leve i skjul.

Referanser

- Anderson, E. (1993). *Value in ethics and economics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Arendt, H. (1972). *The life of the mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Aristoteles (2013). *Den Nikomakiske Etikk*. (A. Stigen og Ø. Rabbås, Overs.). Oslo: Vidarforlaget.
- Aristoteles (2007). *Politikk*. (T. Eide, Overs.). Oslo: Vidarforlaget.
- Bejan, T. M. (2017). *Mere civility: Disagreement and the limits of toleration*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Butler, J. (1726/1828). Sermons. I S. Halifax, *The works of the right reverend father in god Joseph Butler*. London, England: J. F. Dove).

- Frankfurt, H. G. (1988). On bullshit. I H. G. Frankfurt, *The importance of what we care about*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Freud, S. (1955). *Civilization and its discontents*. London: The Hogarth Press.
- Hume, D. (1998). *An enquiry concerning the principles of morals*. (T. L. Beauchamp, Red.). Oxford, England: Clarendon Press.
- Nagel, T. (1998/2002). Concealment and exposure. I T. Nagel, *Concealment and exposure & other essays*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Rawls, J. (1999). *The law of peoples*. London, England: Harvard University Press.
- Sandel, M. J. (1998). *Liberalism and the limits of justice* (2. utg.). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Tully, J. (1995). *Strange multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Van Zyl, L. (2019). *Virtue ethics: A contemporary introduction*. London, England: Routledge.
- Waldron, J. (2012). *The harm in hate speech*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Williams, B. (2002). *Truth and truthfulness*. Princeton, NJ: Princeton University Press.