

Klassiker i ny form

//

//]]]]> //]]>

BOKOMTALE: Den oppdaterte norske utgaven av *Den nikomakiske etikk* gjengir Aristoteles på hans egne premisser, og gir det norske publikummet et fullgodt alternativ til andre europeiske oversettelser.

Av Pål Rykkja Gilbert, stipendiat i filosofi ved NTNU

Den nikomakiske etikk (NE) er hittil siste ledd i Vidarforlagets mildt sagt ambisiøse prosjekt om å gi ut Aristoteles' samlede verker på norsk. Med dette er sju av i alt atten forespeilede bind ute på markedet. Den foreliggende oversettelsen av *NE* er en revidert utgave av Øyvind Rabbås' oversettelse fra 1999, som igjen var dels en revisjon, dels en fullbyrdelse av Arnfinn Stigens oversettelse i utvalg fra 1973.

Aristoteles trenger ingen presentasjon, og *NE* er nok et verk de fleste med høyere utdanning allerede har snust på. Foruten å være en klassiker med vidtfavnende virkningshistorie, ikke minst med hensyn til å etablere etikk som disiplin, har det vært en voldsom oppblomstring av interesse for verket de siste femti åra. Dette henger særlig sammen med «rehabiliteringa» av dydsetikken som en hovedretning innen etisk teori, hvor Aristoteles er den flest tyr til for inspirasjon. Fokuset på

det gode liv framfor rett handling, karakteregenskaper og situerte mønstereksempler framfor generelle retningslinjer, samspillet mellom følelser og fornuft, og individets mangel på selvtilstrekkelighet er momenter som appellerer til moderne tilhengere av Aristoteles' dydsetikk.

Nær originalen

Vidarforlagetets utgave inneholder foruten selve oversettelsen et knapt forord, et fylldig etterord, en kort bibliografi og en hendig liste med begrepsforklaringer. Forordet er i det store og hele identisk med det i 1999-utgaven. Det presenterer bakgrunnen for oversettelsen og gir et innblikk i prinsippene som ligger til grunn for oversettervalgene, især der hvor Rabbås har funnet det nødvendig å revidere Stigens tekst. For å si det kort så ønsker Rabbås å ligge så nær den greske teksten som mulig, vel vitende om risikoen for å støte den moderne lesers språk- eller magefølelse: «Aristoteles' tekst er ikke lett, og da bør heller ikke en oversettelse være det. ... Aristoteles var ingen politisk korrekt demokrat ... og dette er ikke noe vi bør dekke over.» Slik Rabbås ser det, la Stigen litt for mye vekt på å gjøre verket tilgjengelig.

//]]]]> //]]>

Han nevner dessuten eksplisitt valget om å gå bort fra Stigens freidige oversettelse av *logos* som «mening». Selv om jeg ikke er like overbevist som Rabbås om at ordet *má* oversettes med fornuft i Aristoteles' velkjente definisjon av mennesket, er det befriende å slippe den intetsigende meningsoversettelsen.

Oversettelsen i sin helhet er etter min mening svært god, og et fullgodt alternativ til en av de mange oversettelsene til andre europeiske språk. Nærheten til den greske originalen gjør den godt egnet til akademisk bruk, og det gjør også selve oppsettet av teksten: Som i Rabbås' første utgave er hvert underkapittel utstyrt med overskrift, og Bekker-pagineringsmarginene gjør det mulig å henvise til teksten på standard måte. I tillegg har Vidarforlaget valgt å bruke fotnoter heller enn sluttnoter i Aristoteles-serien.

Etterordet til Rabbås preges av å være skrevet av en filosof. Etter noen linjer om *NEs* posisjon i Aristoteles' forfatterskap, rettes oppmerksomheten mot verket selv, og resten av etterordet er ment som «en veiledning i lesningen» med mål om å gi overblikk over teksten og innsikt i Aristoteles' etiske prosjekt. Vi får servert en solid og innsiktsfull utlegning som er oppklarende og som avdekker en gjennomgående sammenheng i Aristoteles' tekst, uten å legge skjul på de tolkningsspørsmålene som lurder bak hvert ledd i argumentet.

***Eudaimonia* – det endelige målet**

Et interessant, men også kontroversielt aspekt ved Rabbås' utlegning, er at han knytter det «innholdsmessige» i dydene tett opp til fellesskapets interesser. Det grunnleggende spørsmålet i *NE* er hva lykken (*eudaimonia*) består i, siden dette er det endelige målet som kvalifiserer alle andre målsetninger som styrer vårt handlingsliv. Etter å ha kommet fram til at lykken er «sjelelig fornuftsvirksomhet i henhold til den mest fullendte dyd, i et fullstendig liv», blir det ledende spørsmålet for resten av verket hvilke fornuftsrelaterte dyder som finnes, hvordan de evt. henger sammen, og hvilke(n) som er mest fullendte(e). En kartlegging av dydene vil med andre ord gi *substans* til den formale definisjonen av lykke.

Hvis vi for et øyeblikk legger spørsmålet om forholdet mellom det «politiske» og det «teoretiske» liv til side, og fokuserer på det politiske liv, kommer det etter hvert fram at det her eksisterer en gjensidig avhengighet mellom karakterdydene på den ene sida, og den intellektuelle dyden klokskap (*fron?sis*) på den andre. Karakterdydene sies å «gi målet» og er formodentlig opphavet til vår motivasjon, mens klokskapen er nødvendig for å «anvende» denne grunnleggende målrettetheten på en konkret situasjon (= å avdekke *midlene*). Karakterdyden ser altså ut til å være *primær* i dette forholdet.

Aristoteles' aktørkrav

Det store substansspørsmålet endrer seg dermed til et spørsmål om karakterdydens *kilder*, og det er på dette punktet Rabbås undersøker Aristoteles' skille mellom handlingsresultat og handlingsmåte med friske øyne.¹ Aristoteles insisterer nemlig på at man *blir* dydig ved å utføre dydige handlinger, og løser dette potensielle paradokset ved å skille mellom å utrette noe rettferdig (*ta dikaia prattein*) og å utrette dette på en rettferdig *måte* (*dikai?s prattein*). Måtesaspektet – døpt «aktørkravet» av Rabbås – innbærer (1) viten, (2) besluttsomhet og (3) at man forholder seg fast og urokkelig.²

Rabbås er kritisk til en fortolkningsretning som bruker denne passasjen hos Aristoteles til å la aktørkravet sluke hele dydsaspektet ved en handling, på bekostning av «handlingskravet», det man rent faktisk utretter ved handlinga. I kontrast argumenterer han selv for at begge kravene gjelder også for etisk handling, at de er uavhengige av hverandre, og at aktørkravet er *avleda fra* handlingskravet.

Det edle formål

Det er vesentlig her at Rabbås anser handlingskravets egenart å ligge i at handlinga *bidrar til et mål utover selve handlinga*. I den «tekniske» analogien med legekunsten er dette målet pasienters helse. Tilsvarende peker Rabbås på at en modig handling bidrar til «den høyeste verdi: byens sikkerhet og velstand» (s. 324). Men Aristoteles skriver ikke dette eksplisitt noe sted i kapitlene om mot.³ Derimot slår han fast gang på gang at motet, som all karakterdyd, har det *edle* (*to kalon*) som formål, og det edleste i motets tilfelle er å trosse frykt for døden i krig.

Man kan selvsagt si at dette er edelt *fordi* man ofrer seg for en større sak. Men så kan man spørre seg: Hvorfor er det edelt å ofre seg for en større sak, for konge og fedreland, for landsmenn og blodsband?

Der Rabbås konkluderer med at «innholdet i handlingskravet til dydig handling defineres ut fra de normer som beskytter og fremmer det politiske fellesskapet», er jeg mer tilbøyelig til å mene at å ofre seg for fedrelandet er en edel handling *for enkeltmennesket* og *derfor* er den dydige villig til å gå i døden. Hvis man antyder at det edles edelhet og dydens dydighet uttømmes i «det som gavner fellesskapet», begynner det å ligne en grense for formålenes regress som ikke selv har noen åpenbar appell. Et hvilket som helst fellesskap? Har fellesskapet et eget formål utover å sikre borgernes interesser?

Aristoteles skriver riktignok i *Politikken* at «det samme liv er nødvendigvis det beste for den enkelte og for byene og menneskene i fellesskap»⁴, men det er ikke åpenbart her hvilken vei verdien renner her. Når han så skriver at «den beste forfatning er nødvendigvis den ordning i kraft av hvilken hvem som helst kan leve best og på lykksalig vis (*arista prattein kai z?n makari?s*)»⁵, synes jeg det er rimelig å slutte at selv om et politisk fellesskap må innebære kompromisser for enkeltmennesket, er den endelige kilden til fellesskapets lykke enkeltmenneskenes lykke, naturligvis *qua* sosiale vesener.

Generell rettferdighet

Her blir Rabbås' utlegning av «generell rettferdighet» interessant (s. 325). Aristoteles skriver at den generelle formen for rettferdighet egentlig er summen av de øvrige dydene, men tenkt i relasjon til andre mennesker (*pros heteron*).⁶ Rabbås påpeker at denne rettferdigheten har grunnlag i de enkelte menneskers «verd» (*tim?*), som innebærer at de avkrever oss en bestemt respekt.

Dette gir en nøkkel til å forstå hvorfor Aristoteles, når han snakker om karakterdydene som sådan, som regel ikke bare insisterer på at de uttrykkes i handling for det *edles* skyld, men for *det edle* og *det rettferdige*. Jeg foreslår (og jeg står sikkert i en lang tradisjon) at disse to termene betegner henholdsvis det som vedrører det dydige utelukkende tenkt i relasjon til ens eget verd, og det dydige i relasjon til andre. Poenget er at disse to aspektene hverken kan reduseres til hverandre, eller til noe annet. De må i en bestemt forstand være *selvinnlysende*. I det edles tilfelle avtvinger dette ikke stor fantasi – siden det greske ordet som ligger til grunn – *to kalon* – også kan oversettes med skjønnhet.⁷

Å innse det edle

Jeg dveler ved dette fordi det er av vesentlig betydning for en forestilling om det gode liv som ikke simpelthen en strukturering av etablerte verdier med henblikk på livet som en narrativ helhet, men som en grunnleggelse av verdi som sådan, en konstant og grunnvollrystende revisjon av det verdifulle. Det er ikke en katalog av gitte plikter som skal hamres inn fra barnsben til de «går av seg selv» og man blir i stand til å «forstå argumentene» for dem. Det er en evne til *ånnse* det edle, en evne som skal slippes fri gjennom en åpning av vårt medfødte streben etter en normativt lada verden som ikke lar seg beskrive diskursivt uten klangbunn i den motiverte innsikt som allerede foreligger.⁸ Og dette er innsikt i en verden i endring.⁹ Det edle lar seg ikke fange bortsett fra i det rette øyeblikk (*kairos*).

Tildekkede begreper

Med dette vil jeg vende tilbake til noen detaljer i selve oversettelsen. I kap. 6.6 bestemmer Aristoteles den intellektuelle evnen til å gripe de ikke-demonstrerbare premisene for et vitenskapelig bevis som *nous*. Vel å merke med en oppklarende begrepsforklaring bakerst i boka, oversetter Rabbås konsekvent dette ordet som «fornuft». Det er forvirrende, siden dette norske ordet ellers er den yndede oversettelsen av *logos*. I kap. 6.6., 6.8 og 6.11, hvor *nous* kontrasteres med *logos*, velger Rabbås derfor å oversette *logos* med «begrunnet redegjørelse» og «argument».

Disse er i seg selv gode oversettelser, men forholdet mellom *nous* – som jeg her oppfatter som en evne til en ikke-diskursiv form for innsikt, en intellektuell anskuelse – og *logos* dekkes fullstendig til for leseren som ikke forholder seg til den greske teksten.¹¹ Ville ikke «innsikt» eller noe tilsvarende fungere bedre? I 6.11 anvendes dessuten termen analogt for å beskrive den klokes evne til å «se»

den normativt bindende og helt konkrete handlingssituasjonen. Her og i 6.8 brukes uttrykket *to eschaton* (eg. «det ytterste») til å beskrive det absolutt konkrete, eller ifølge en alternativ tolkning: det siste leddet i en overveielse. Hvordan denne termen skal forstås har også blitt diskutert i sekundærlitteraturen, med en viss relevans for tolkningsspørsmålene jeg tok opp tidligere. Det ville derfor ha vært en fordel om oversettelsen hadde landa på ett norsk ord, istedenfor å bruke henholdsvis «grensepunktet», «det endelige» og «sluttpunktet».

En ren trykkfeil som har blitt med fra 1999-utgaven gjør at overskriften på kap. 6.10 lyder «Klokskap og fornuft», istedenfor «Klokskap ogforstand», og jeg la også merke til at *synthesis*, som her oversettes med «forstand», heter «intelligens» i 1.13, hvor for øvrig karakterdyden er så heldig å tituleres «moralsk dyd».¹²

«Den rette fornuft»

Et aller siste punkt jeg vil nevne er oversettelsen av *meta tou orthou logou* i 6.13 som «ifølge den rette fornuft».¹³ Aristoteles posisjonerer seg her i forhold til de som anser karakterdyden som *kata ton orthon logon*, «i overensstemmelse med den rette fornuft», hvor den rette fornuft er klokskapen.

Det dreier seg altså om styrkeprøven mellom karakterdyd og klokskap, et sentralt punkt med henblikk på spørsmålene jeg diskuterte ovenfor. Personlig har jeg vanskelig for å se noen relevant forskjell mellom «i overensstemmelse med» og «ifølge», og disse oversettelsene later om noe til å snu opp-ned på kontrasten mellom de greske preposisjonene. En bokstavelig oversettelse ville være «med den rette fornuft» som kontrastert med «i henhold til den rette fornuft». Slik jeg ser det er to tolkninger mulige her: Enten er karakterdyden *ledsaga* av den rette fornuft, dvs. at de bevarer hver sin rolle og utfyller hverandre og så å si spaserer side ved side (jfr. mål og middel). Eller så går de hånd i hånd i den forstand at de har *smelta sammen* i alle relevante henseender. Jeg holder en knapp på det siste, med et skråblikk til noen linjer lenger opp hvor de to kumpanene ble sammenligna med kroppen som beveger seg og øyet som ser.¹⁴

Konklusjon

Den oppdaterte norske utgaven av *Den nikomakiske etikk* leverer en utilslørt og teksttro oversettelse som bør kunne tilfredsstillende både forsker og legmann, lærer og student. Presentasjonen av teksten og lista med begrepsavklaringer gjør utgaven særlig godt egnet til forskning og undervisning, og Rabbås' etterord gir nye lesere en solid innføring i Aristoteles' etikk, med god oversikt over gangen og sammenhengen i teksten og innblikk i de viktigste tolkningsproblemene som har opptatt lesere siden antikken. Rutinerte Aristoteles-lesere vil også finne noe å tygge på, og det vil alltid være høner å plukke i en Aristoteles-fortolkning.

Noter

¹ Bok 2, kap. 4.

² *Bebai?s kai ametakin?t?s ech?n*, som Rabbås gjengir som «ut fra en fast og urokkelig karakter»; dette er etter min mening en unødvendig fortolkende oversettelse av en frase hvis tvetydighet er relevant for tolkninga av det grunnleggende spørsmålet om dydens kilde. Rabbås' oversettelse mer enn antyder at selve karakterdyden er noe fast og urokkelig, en annen tolkning er at det er den konkrete *beslutninga* i en situasjon som ikke lar seg rokke av uvesentlige aspekter ved situasjonen. Den siste tolkninga holder åpen muligheten for at karakterdyden i et vesentlig henseende formes *i møte med* situasjonen.

³ Bok 3, kap. 6–9.

⁴ *Pol.* 1325b30–32, min oversettelse.

⁵ *Pol.* 1324a23–25.

⁶ *NE* 1129b25–27.

⁷ Fantasien får likevel nok å henge fingrene i når man skal prøve å forstå hva som ligger i dette, hva det edles legitime appell «grunner i». Mitt poeng er at å forankre det i normer som beskytter staten framstår som lite appellerende.

⁸ Jfr. *NE* 1142a10–30, 1143a25–b14, 1179b20–31. Se også Platon, *Staten*, 518b6–d1.

⁹ Jfr. *NE* 1140a31–b4.

¹⁰ Jfr. *NE* 1110a13–14.

¹¹ Det skal sies at forholdet oppklares i begrepsforklaringene, og det nevnes også på s. 168–9 n. 173, men det ville være en fordel med en mer utvetydig oversettelse av *nous*. I bok 6, kap. 2 ser *nous* ut til å brukes i en videre betydning som et synonym til *dianoia* eller *logos* i vid forstand, så der kunne man gjerne velge «fornuft» eller «tenkning».

¹² Jeg har ikke oppdaga noen flere tilfeller av inkonsekvens, og de jeg har funnet later til å være etterlevninger fra Stigens utgave.

¹³ *NE* 1144b27. Dette er også Stigens oversettelse.

¹⁴ *NE* 1144b8–14.