

Dit is een conceptversie.

Niet te citeren zonder toestemming van de auteur.

De definitieve versie van deze tekst is verschenen in:

Sanderse, W. & Kole, J. (reds.) (te verschijnen in najaar 2017).
Karakter. Deugden voor professionals. Leusden: ISVW.

De huidige heropleving van de deugdethiek

Wouter Sanderse | Fontys Hogescholen | w.sanderse@fontys.nl | april 2017

De heropleving van de deugdethiek

De populariteit van de deugdethiek kunnen we herleiden tot het jaar 1958. Toen verscheen een artikel van de Engelse filosofe Elizabeth Anscombe waarin ze haar zorgen uitlegt over de deontologie en het utilisme, de twee ethische theorieën die in haar tijd het debat domineerden. Beide theorieën probeerden – op hun eigen manier – een antwoord te geven op de vraag: ‘wat is goed of juist om te doen?’. Utilisten als Jeremy Bentham en J.S. Mill keken naar de gevolgen van iemands handelingen, en vinden een handeling goed wanneer die het meeste plezier voor alle betrokkenen oplevert. Deontoloog Immanuel Kant beoordeelde een handeling daarentegen aan de hand van iemand motieven of intenties: een handeling is goed als ze uit plichtsbesef wordt gedaan.

Het probleem was volgens Anscombe dat beide ethische theorieën een veronderstelling delen die niet langer houdbaar is. Dat viel haar op door deontologie en utilisme te vergelijken met een ethische theorie die een nog veel langere geschiedenis heeft: de deugdethiek van Aristoteles. Een belangrijke reden waarom Aristoteles zo anders dacht over ethiek dan Kant en Mill is dat hij zo’n vier eeuwen voor de geboorte van Jezus leefde, en daardoor niet door het christendom is beïnvloed. Hoewel Kant en Mill seculiere denkers claimen te zijn, is er volgens Anscombe nog steeds een spoor van christelijk denken in hun ethiek te ontwaren. Hoe zit dat?

In een christelijke manier van denken over goed en slecht staat een goddelijke wet centraal, zoals de Tien Geboden. In die optiek is een handeling goed als die overeenkomt met die goddelijke wet, en slecht als ze ervan afwijkt. Hoewel het idee van een *goddelijke wetgever* door de eeuwen heen minder vanzelfsprekend is geworden, zijn Kant en Mill volgens Anscombe over goed en kwaad in termen van wetten en regels blijven denken. In god geloven ze niet meer, maar in de kracht van morele voorschriften nog wel. Die kracht zit zelfs nu nog in onze cultuur ingebakken (zie MacIntyre, 1983, hoofdstuk 1). Als je je collega bijvoorbeeld opdraagt iets te doen omdat het zijn *plicht* is, dan klinkt dat nog steeds overtuigender dan wanneer je zegt dat hij dat moet doen ‘omdat jij dat wilt’. Appelleren aan een plicht *klinkt* misschien nog overtuigend, maar dat *is* het niet meer, stelt Anscombe, omdat zulke plichten eigenlijk niet meer te funderen zijn.

Waarop kunnen we onze ideeën over goed en kwaad dan wèl baseren? Omdat Aristoteles niet ‘besmet’ is door een wetsopvatting van ethiek, stelt ze voor om zijn antieke deugdethiek van stal te halen. Een norm voor wat goed is zouden we kunnen afleiden uit hoe een deugdelijk persoon voelt, handelt en kiest in allerlei domeinen van het menselijke

bestaan. Maar het beroep op Aristoteles is zelf ook niet onproblematisch, omdat zijn mens- en wereldbeeld sterk afwijkt van die van ons. Anscombe stelde daarom allerlei vragen voor die verder uitgezocht zouden moeten worden wil een deugdethiek ook in onze tijd bruikbaar zijn. Wat voor soort eigenschap is een 'deugd' eigenlijk? Hoe stellen deugden mensen in staat stellen om te 'floreren'? En waaruit bestaat dan een 'menselijk' leven?

In de jaren zeventig en tachtig van de 20^{ste} eeuw begonnen deze vragen zoveel denkers te inspireren dat er geleidelijk een deugdethische omwenteling van de grond kwam, die ook doorwerkte in toegepaste en beroepsethische discussies (zie Hoofdstuk 3). Deze heropleving was zo succesvol dat de Aristotelische ethiek tegenwoordig wordt gezien als één van de drie grote ethische theorieën, naast deontologie en utilisme. Er is de afgelopen halve eeuw zoveel geschreven over deugdethiek dat het ondoenlijk is om daarvan hier een volledige overzicht te geven. Om toch een indruk te geven van de Aristotelische deugdethiek anno nu, wordt er in dit hoofdstuk kort op vijf debatten ingegaan. Die centrale vragen in die debatten zijn soms openlijk als kritiek op de deugdethiek geuit of liggen impliciet besloten in enkele hardnekkig mythes die rond de deugdethiek bestaan. De bespreking ervan geeft een beeld van de manier waarop we kunnen proberen de van oorsprong antieke deugdethiek voor onze eigen tijd weer betekenisvol te maken.

De eerste vraag is of een ethiek die veronderstelt dat er doel in de menselijke natuur zit (zie Hoofdstuk 1) nog wel houdbaar is in een tijd waarin we doorgaans aannemen dat de natuur waardeneutraal is. De tweede vraag is of mensen eigenlijk niet (te) verschillende ideeën hebben over wat 'deugdzaam' is. Zijn deugden niet relatief, en als dat zo is, verliezen ze dan niet hun zeggingskracht? Ten derde stelt de deugdethiek dat deugden bijdragen aan je geluk. Maar verliezen we door een focus op ons 'eigen' geluk de ander niet teveel uit het oog? De vierde vraag is of mensen wel deugdzaam *kunnen* zijn. Er ligt allerlei bewijs dat aantoon dat niet hun deugden, maar de situaties waarin mensen zich bevinden bepalender is voor wat ze doen. De laatste vraag is wat deugdethiek, een theorie over het goede *leven*, te zeggen heeft over wat mensen moeten *doen* in specifieke situaties, aangezien we dat toch van een ethische theorie verwachten. In een conclusie blikken we terug op wat deze bespreking duidelijk maakt over de contouren van een hedendaagse deugdethiek.

Vraag 1: Natuur en moraal

Stel je voor dat je iemand een 'goed mens' hebt genoemd. Bijvoorbeeld een collega die het voor je opnam in een conflict met de baas. Dat roept de vraag op *wat* die collega dan tot een goed mens maakt. De deugdethiek stelt dat dit haar deugden zijn, zoals dapperheid en rechtvaardigheid, die zich tonen in haar gedachtes, gevoelens en gedrag. De vervolgvraag is dan *waarom* zulke deugden haar eigenlijk tot een goed mens maken. Het antwoord van de deugdethiek luidt: ze stellen de collega in staat om om te gaan met ervaringen die typisch zijn voor mensen, zoals gevoelens van angst in gevaarlijke en problematische situaties. Welke ervaringen, kunnen we vervolgens doorvragen, zijn 'typisch voor mensen'? Hier stuiten we op aannames over wat een leven 'menselijk' maakt. Volgens Aristoteles is dat een leven waarin mensen op een verstandige manier met hun emoties omgaan.

Deze redenering is om meerdere redenen problematisch. Het eerste probleem is dat ze is gebaseerd op de veronderstelling dat de mens een bepaalde redelijke natuur heeft die essentieel en onveranderlijk is. Het tweede probleem is dat de redenering een teleologische opvatting van die natuur veronderstelt. Aristoteles ging ervan uit dat ons streven gericht is op een *telos* (doel) dat in de natuur vervat ligt, en dat mensen als onderdeel van die natuur ook een bestemming hebben. In het vorige hoofdstuk zagen we dat Aristoteles vertrekt vanuit de

gedachte dat mensen in alles wat ze doen streven naar ‘tot bloei te komen’, naar floreren (*eudaimonia*). Maar hoe acceptabel is die gedachtegang tegenwoordig nog? Kunnen we uit onze plaats in de natuur iets afleiden over wat voor soort leven ‘goed’ is voor de mens? En als dat niet kan, waar halen we dan onze ideeën van goed en kwaad vandaan?

Aangezien Aristoteles naast filosoof ook bioloog was, is het geen gek idee om het floreren van mensen te vergelijken met dat van planten en dieren (Hursthouse, 1999; Foot, 2001). Wanneer we van een eik zeggen dat het een ‘goede’ boom is, bedoelen we bijvoorbeeld dat het een exemplaar is die het karakteristieke doel van eiken dichterbij brengt, door te overleven en zich voor te planten. Van een dier als een ijsbeer kunnen we zeggen dat die ‘goed’ is als hij daarbovenop ook plezier en pijn ervaart dat typisch is voor een ijsbeer, zoals het plezier van jagen. Meer sociale dieren als wolven noemen we pas ‘goed’ als ze ook bijdragen aan het goede functioneren van de groep waarvan ze lid zijn. Een honingbij die een nectarbron vindt maar dit niet doorvertelt aan andere bijen in zijn korf is bijvoorbeeld een ‘slechte’ bij. Op dezelfde manier kunnen we ook over ‘goede’ mensen spreken. Het belangrijkste verschil is dat mensen, anders dan sociale dieren, ook nog redelijkheid als eigenschap hebben.

De poging om morele waarden af te leiden uit een omschrijving van wat kenmerkend is voor de mens is niet onomstreden. Bernard Williams (1972) bekritiseert de veronderstelde redelijkheid van de mens. Is dat dan een waardenvrij ‘feit’ of veronderstelt de keus voor dit kenmerk al een bepaalde waardering? Williams wijst ook op de dubbelzinnigheid van ‘typisch menselijke eigenschappen’. We hebben toch de vrijheid om op een bepaalde manier om te gaan met wat kenmerkend is voor ons als soort? Intelligentie kan bijvoorbeeld goed- en kwaadschiks worden gebruikt. Als iemand zijn intelligentie slecht gebruikt, houdt ze nog niet op een mens te zijn. Williams geeft toe dat deugden, als de *voortreffelijke* omgang met emoties, ondenkbaar zijn zonder ideeën over hoe het emotionele leven van mensen er *feitelijk* uitziet. Maar dat wil niet zeggen dat we volgens Williams (1972, p. 62) direct uit die emoties kunnen afleiden wat dan die ‘voortreffelijke’ manier is om er mee om te gaan.

Hursthouse is het met Williams eens dat mensen juist door hun redelijkheid een zekere vrijheid hebben. Mensen kunnen bijvoorbeeld besluiten om celibatair of homoseksueel te zijn, waardoor ze zich niet reproduceren en het overleven van de menselijke soort niet dichterbij brengen. Dit leidt er echter niet toe dat we - althans in een deel van de westerse wereld - monniken en homo's als moreel minderwaardig worden beschouwd. Deze moeilijkheid om morele uitspraken af te leiden uit wat kenmerkend is voor de mens, heeft Alasdair MacIntyre ertoe bewogen om een andere, niet-naturalistische weg in te slaan. Zijn oplossing is om het streven van mensen naar een florerend leven niet *in de natuur* te verankeren, maar in *sociale* praktijken en gemeenschappen.

Vraag 2: Relatieve of objectieve deugden

Een vraag die de hele geschiedenis van de deugdethiek terugkeert, is welke karaktertrekken eigenlijk deugden zijn. Er zijn immers ook ondeugden, en moreel neutrale gewoontes. Binnen de deugdethiek wordt die vraag op grofweg twee manieren uitgewerkt (zie Sanderse, 2015). In het ene kamp zitten de in de vorige paragraaf beschreven naturalisten, die deugden zien als eigenschappen die een mens *als mens* laat floreren, ervan uitgaande dat mensen een bepaalde natuur met elkaar delen. Omdat ieder mens vroeg of laat met de dood wordt geconfronteerd, is de deugd ‘moed’ bijvoorbeeld voor ieder mens relevant. Daarbij doet het er niet toe of die mens in de ene of de andere cultuur leeft. Hetzelfde geldt voor onze omgang

met plezier, met emoties als woede of verdriet, en met sociale contacten, gesprekken en vriendschappelijke relaties.

In het andere kamp zitten ‘communitaristen’, die benadrukken dat deugden binnen verschillende sociale contexten heel anders geïnterpreteerd worden. Vergelijk de heroïsche moed van een soldaat in de oorlog bijvoorbeeld eens met de moed van de pacifistisch-ingestelde Mahatma Gandhi. Zij belichamen beiden iets van moed, maar op een totaal andere manier. Alasdair MacIntyre (1984) is één van de filosofen die aan de wieg staat van de gedachte dat ideeën over wat goed is altijd zijn ingebed in sociale contexten. MacIntyre denkt daarbij aan concrete gemeenschappen die een geschiedenis met elkaar delen, zoals de bemanning van een vissersboot, een groep kunstenaars, sporters of wetenschappers. In zijn ogen hangt de betekenis van deugden af van de gemeenschap of professionele praktijk waarvan je onderdeel bent.

Zijn communitaristen en naturalisten het met elkaar oneens, of zijn hun ideeën verenigbaar? Marta Nussbaum (1993) stelt dat een Aristotelische ethiek naar objectiviteit kan streven zonder de specifieke betekenis van deugden binnen gemeenschappen uit het oog te verliezen. Nussbaum is het met de naturalisten eens dat deugden algemene kwaliteiten zijn om optimaal om te gaan met morele ervaringen. Neem bijvoorbeeld de deugd ‘mildheid’, die je kunt omschrijven als ‘de optimale houding om met woede om te gaan’. Dat is nog zo’n formele omschrijving dat men het er snel over eens zal zijn. Maar zodra die deugd wordt ingevuld in een specifieke sociale context, wordt ze betekenisvoller voor de handelingen en keuzes van een groep mensen, en zal er ook meer controversie ontstaan. Nussbaum heeft geprobeerd een brug te slaan tussen objectief en relatief door deugden in concrete gemeenschappen op te vatten als *specificaties* van nog algemeen geformuleerde deugden.

Nussbaums oplossing roept de vraag op of er aparte professionele deugden bestaan, die mogelijk op gespannen voeten staan met algemene morele deugden. Is ‘hebzucht’ bijvoorbeeld een deugd voor bankiers, terwijl het een doodzonde voor gewone mensen is? Of zijn professionele deugden niets anders dan de toepassing van alledaagse deugden op professionele rollen (zie Oakly & Cocking, 2006)? Christine Swanton (2013, p. 216) kiest voor de laatste optie. Ze ziet ‘liefde’ bijvoorbeeld als een deugd die in verschillende rollen verschillende betekenissen kan hebben. De liefde (of zorg) van een verpleegster voor een patiënt is anders dan de liefde van een ouder voor haar kind, en die liefdes verschillen weer van gevoelens van wederzijdse affectie tussen vrienden of de erotische relatie tussen geliefden. Hoe verschillend deze relaties ook zijn, in alle gevallen is er sprake van ‘liefde’, stelt Swanton, omdat er gevoelens van affectie voor een ander persoon in het spel zijn.

Vraag 3: Zelf en ander

Omdat de Aristotelische ethiek geïnteresseerd is in de vraag hoe mensen *zelf* een goed leven kunnen leiden, is ze wel verwetend een egoïstische ethiek te zijn. Is dat terecht? Wat betekent ‘egoïsme’ eigenlijk? Eén optie is om te stellen dat deugdzaam mensen egoïstisch zijn als ze bepaalde redenen hebben voor hun gedrag, namelijk als ze deugdzaam dingen doen om daar zelf gelukkig van te worden. Hursthouse (2012) wijst erop dat deugdzaam mensen, zoals Moeder Teresa of Nelson Mandela, zulke redenen niet hoeven te hebben, en waarschijnlijk ook helemaal niet hebben gehad. Ze doen in eerste instantie wat ze doen omdat ze daarmee leed kunnen verlichten, omdat de waarheid daarmee gediend is, omdat ze vinden dat de samenleving onrechtvaardig in elkaar zit etc.

Hoewel deugdzaam mensen niet handelen om er zelf beter van te worden, stelt de deugdeethiek wel dat je door je handelingen gewoontes vormt die mede bepalend zijn voor je

geluk. Punt is alleen dat we dat ‘geluk’ niet te snel in termen van ‘plezier’ moeten begrijpen. Sterker nog, de redenen die deugdzaam mensen hebben kunnen voor henzelf juist rondit onplezierig uitpakken. Dappere personen zullen soms moeten boeten voor hun standvastige optreden en eerlijke mensen zullen vaak tegengewerkt worden in hun pogingen de onderste steen boven te krijgen. Deugdzaamheid biedt dus geen garantie op eigen succes en plezier (Annas, 2011, p. 111). Het plezier dat deugdzaam mensen wèl ervaren is vooral afkomstig van de *kennis* dat ze het goede hebben gedaan, zelfs als ze daar niet zelf van profiteerden.

Een andere reden waarom het vreemd is de deugdethiek egoïsme te verwijten is Aristoteles’ mensbeeld. Aristoteles stelde dat de mens van nature een sociaal en politiek wezen (*zoon politikon*) is, die het best gedijt in een stadsstaat (*polis*). Pas in de 16^{de} eeuw ontstaat het idee dat er in de beginne individuen zijn die vervolgens vrijwillig een sociaal contract met elkaar afsluiten, en welbewust hun eigenbelang opofferen aan de lange termijn voordelen van samenwerking. In Aristoteles’ tijd bestond zo’n scherpe tegenstelling tussen de belangen van ‘zelf’ en ‘ander’ niet. Tegenwoordig is er wetenschappelijk bewijs voor handen dat Aristoteles’ mensbeeld onderschrijft. Mensen blijken van meet af aan sociale wezens zijn die niet louter door eigenbelang worden gedreven (zie bijv. Fowers, 2015).

Een vraag die daarmee nog niet beantwoord is, is welke reikwijdte deugden hebben. In de Griekse stadsstaten leefden zo’n 10.000 mensen; dat is tegenwoordig een groot uitgevallen dorp. Anno nu leven mensen nog steeds in gemeenschappen met deze omvang (hun dorp, stad of wijk), maar ze zijn tegelijk ook onderdeel van veel grotere verbanden, zoals een internationaal opererend bedrijf, Nederland, Europa en de wereld. De antieke deugdethiek ontstond in een tijd waarin het goede leven met vrienden in een relatief kleine gemeenschap beoefend werd. In moderne ethische theorieën staat juist de waarde ‘onpartijdigheid’ centraal, dat wil zeggen de plichten die we hebben ten opzichte van onze medemens, ongeacht wie die ander precies is en waar ze vandaan komt. Vriendschap lijkt daarmee lastig te verenigen. Om een hedendaagse deugdethiek ook in een grenzeloze wereld van betekenis te laten zijn, hebben sommige deugdethici geprobeerd de ‘menschheid’ als een overkoepelende gemeenschap te denken (Tongeren, 2004, p. 53). Compassie of naastenliefde zou vervolgens een deugd kunnen zijn die hoort bij het zien van lijden van *alle* mensen, en niet alleen bij mensen die we al mogen of kennen (MacIntyre, 1999, p. 126; Nussbaum, 2001, p. 92).

Vraag 4: Idealistisch of realistisch

De afgelopen vijftig jaar hebben filosofen meer oog gekregen voor wat de wetenschappen, en de psychologie in het bijzonder, over deugden te zeggen heeft. Dat roept wel de vraag op: wat moeten ethische theorieën zich eigenlijk van resultaten van wetenschappelijk onderzoek aantrekken? Eén antwoord is: niets. Wetenschap *beschrijft* dan hoe mensen zich feitelijk gedragen, ethiek *beoordeelt* gedrag, of schrijft het voor. Wat idealiter ‘goed’ is kan mijlenver afliggen van wat mensen feitelijk doen. Aristoteles geeft een ander antwoord. Voor hem heeft ethiek een praktisch doel: ze is er “...niet op gericht te weten wat voortreffelijkheid is, maar voortreffelijk te worden; anders zou het van geen enkel nut zijn.” (1999, p. 56-57). Nadenken over wat goed is, is niet een kwestie van vrijblijvend filosoferen, maar heeft als doel om het leven van mensen daadwerkelijk te verbeteren. De beschrijving van hoe mensen zijn en wat er mogelijk is voor hen moet dan wel de formulering van het morele ideaal informeren.

De vraag of deugdzaamheid een realistisch moreel ideaal is, stond centraal in het ‘situationisme debat’ naar aanleiding van het boek *Lack of character* van John Doris (2002).

Doris gooide een knuppel in het deugdethische hoenderhoek door te stellen dat karakter doorgaans niet voorspellend of verklarend is voor gedrag. Hij ging niet zover als collega-filosoof Gilbert Harman, die beweerde dat karaktertrekken überhaupt niet bestaat, maar stelde dat mensen in ieder geval geen robuuste karaktertrekken hebben. Doris beriep zich daarbij op een aantal psychologische experimenten uit de jaren zeventig. Experimenten zoals het Milgram-experiment toonden volgens hem aan dat (im)moreel gedrag vaak wordt veroorzaakt door 'de situatie', zoals gehoorzaamheid aan een expert, haast, of een goed gevoel, bijvoorbeeld omdat je net een muntje in een (nu bijna uitgestorven) telefooncel hebt gevonden.

Omdat 'karakter' een kernbegrip in de Aristotelische ethiek is, hebben veel filosofen Doris van repliek voorzien (voor een overzicht, zie Kristjánsson, 2010, hoofdstuk 6). Hoe kan deugdethiek omgaan met bewijs dat mensen feitelijk amper 'karakter' tonen? Eén optie is om te concluderen dat er dus blijkbaar nog veel werk aan de winkel is. Maar wat als we vasthouden aan het idee dat Aristoteles ons een haalbaar moraal ideaal wil voorschoten? In dat geval is het niet motiverend om te weten dat wereldwijd maar een handvol mensen erin slaagt deugdzaam te leven. Een oplossing is om vast te houden aan het onderscheid tussen deugdzame gewoontes en deugdzaam gedrag. Van een deugdzaam persoon verwachten we niet alleen dat ze deugdzaam handelt, maar ook dat ze oog heeft voor moreel geladen situaties, bepaalde gevoelens en gedachtes heeft, en dat in verschillende situaties en door de tijd heen. Veel mensen voldoet daar nog niet helemaal aan. Mensen die wilszwak zijn, weten bijvoorbeeld wel wat goed is, maar handelen vaak niet naar dat inzicht, omdat ze verlangens hebben die in een andere richting wijzen. En mensen die zelfcontrole hebben, handelen wel naar hun inzicht, maar met tegenzin. De psychologische experimenten waarop situationisten zich beroepen lijken vooral aan te tonen is dat veel mensen in morele zin nog onderweg zijn (Sanderse, 2015).

Overigens is deugdzaamheid niet een kwestie van alles of niets, waarbij 'alles' betekent dat je moreel perfect bent. Je kunt deugdzaamheid het beste vergelijken met een horizon die opschuift zodra je er dichterbij komt. Het is niet een vastgestelde norm maar een 'aspiratiebegrip' dat altijd ruimte laat voor verbetering, schrijft Julia Annas (2011, p. 38).

Vraag 5: Goed handelen en goed leven

Terwijl moderne ethische theorieën een antwoord zoeken op de vraag wat goed of juist is om te *doen*, verschijnt met de Aristotelische ethiek een andere vraag op het toneel, namelijk 'hoe moet ik mijn leven leiden?', of 'wanneer ben ik een goed mens?'. Neem het voorbeeld van de Nijmeegse schouwburgdirecteur die loog op zijn CV over belangrijke banen die hij in het verleden zou hebben gehad. Mag dat? Deontologen stellen dan de vraag of liegen wel respectvol is naar anderen, en utilisten willen weten of liegen anderen schade berokkent. De deugdethiek kijkt daarentegen naar het gehele karakter van de schouwburgdirecteur. Door die focus zal ze eerder vragen of liegen past in een gelukkig, betekenisvol leven. Is liegen gedrag dat past bij iemand die betrouwbaar en integer is?

Het utilisme en de deontologie bieden de hedonistische calculus en de categorische imperatief om te bepalen wat je moet doen. De deugdethiek biedt daarentegen geen precieze regels die stellen wat je in de ene of andere situatie moet doen. Eerder schetst ze de nog vage contouren van een goed leven. Deugdethiek is daarom wel verweten geen beslissingsprocedure te bieden (zie bijv. Loudon, 1984; McDowell, 1979). Er is geen formule waar we allerlei feiten kunnen instoppen, waarna de beste handeling er vanzelf uit komt rollen. De vraag is natuurlijk of we dat eigenlijk wel van een ethische theorie mogen

verwachten. Aristoteles (2009, p. 57) is daar duidelijk over: de antwoorden van de ethiek zijn net zo precies als haar onderwerp, de moraal, toelaat. Aangezien ethiek over complex en veranderlijk menselijk handelen gaat, verschillen de antwoorden op morele vragen van persoon tot persoon en van situatie tot situatie.

Hoewel er wel degelijk een correct antwoord op morele vragen is, zijn deze antwoorden niet gemakkelijk in regels of codes te vatten. “De handelende persoon moet zelf van geval tot geval nagaan wat de situatie vereist, net als in geneeskunde of navigatie”, schrijft Aristoteles (NE 11041a5-10). Een dokter kan wel weten dat hij zorgzaam en geduldig moet zijn, maar om te bepalen wat dat betekent voor *deze* patiënt die hij *nu* voor zich heeft, moet hij zijn eigen oordeelsvermogen gebruiken. Mensen hebben een morele perceptie, sensitiviteit en praktische wijsheid nodig om in te schatten wat in een concrete situatie voor hen goed is om te doen. Of je die kwaliteiten hebt, hangt deels af van je natuurlijke aanleg, en deels van opvoeding, opleiding en eigen keuzes.

Hoewel ook hedendaagse deugdethici vooral geïnteresseerd zijn in de evaluatie van goed leven, hebben sommige auteurs toch wel geprobeerd bepaalde vuistregels voor goed handelen te formuleren. Hursthouse (1999) doet dat in termen van zogenaamde ‘deugdenregels’, zoals ‘doe wat eerlijk is en vermijd wat oneerlijk is’. Anderen hebben hun heil gezocht in de inspirerende functie van morele voorbeelden of rolmodellen. Rolmodellen laten ons iets zien van hoe een goed leven eruit ziet en kunnen je helpen bij het maken van morele beslissingen (Sanderse, 2013). Dit betekent *niet* dat je je moet afvragen wat je voorbeeldfiguur zou doen in jouw situatie, om dat dan vervolgens na te doen. De vraag is welke deugden het voorbeeldfiguur heeft, waarna je je afvraagt wat dit voor jou in jouw situatie betekent. Stel dat je vindt dat een collega slecht presteert, en je wilt hem daarop aanspreken. Je twijfelt hoe je dat het beste kan doen, en neemt daarbij je vriendelijke maar rechtvaardige leidinggevende Henk als voorbeeld. Het gaat er dan niet om Henk te imiteren, maar om te bedenken wat het voor jou betekent om de deugden die Henk belichaamt, namelijk vriendelijkheid en rechtvaardigheid, in het gesprek met je collega vorm te geven.

Conclusie: deugdethiek is antiek maar springlevend

“Aristoteles is de vader van de deugdethiek en deugdethiek is hot” - die eerste regels van een recent boek van filosoof Howard Curzer (2012, p. 1) vatten de toestand van de deugdethiek goed samen. Halverwege de twintigste eeuw is ze na een winterslaap van zo’n tweehonderd jaar uit ontwaakt en sindsdien heeft ze een indrukwekkende comeback achter de rug. De herontdekking van de Aristotelische ethiek stelt ons, moderne mensen, in staat om bepaalde morele ervaringen te verhelderen, zoals het idee dat ethiek niet alleen betrekking heeft op onze omgang met anderen maar ook met onszelf. Of, anders gezegd: hoe we handelen heeft niet alleen een effect op de buitenwereld, maar ook op ons eigen karakter, omdat ze bijdragen aan de geleidelijke vorming van allerlei gewoonten die geluk mogelijk maken of juist in de weg zitten. Vanwege de verschillen tussen ons en de Atheense stadsstaat waarin Aristoteles 2400 jaar geleden leefde, is een appel op zijn deugdethiek nooit vanzelfsprekend, en zijn er veel mythes en misverstanden te overwinnen. In dit hoofdstuk zagen we voorbeelden van hoe een reeks hedendaagse deugdethici heeft geprobeerd om de Aristotelische erfenis te vertalen naar een individualistische en relativistische, door regels en wetenschap gedomineerde samenleving. Het voordeel van de afstand tussen Aristoteles en ons is echter dat hij ons als een betrokken buitenstaander een kritisch perspectief biedt op een cultuur waarin we tot over onze oren inzitten.

Literatuur

- Anscombe, G.E.M. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy* 33(124), 1–19.
- Curzer, H. (2012). *Aristotle and the virtues*. Oxford: Oxford University Press.
- Doris, J. (2002). *Lack of character. Personality and moral behaviour*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foot, P. (2001). *Natural goodness*. Oxford: Clarendon Press.
- Fowers, B. (2015). *The evolution of ethics. Human sociality and the emergence of ethical mindedness*. Palgrave MacMillan.
- Hursthouse, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kristjánsson, K. (2010). *The self and its emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Louden, R. (1984). On some vices of virtue ethics. *American Philosophical Quarterly* 21, 227–236.
- MacIntyre, A. (1984, 2nd edition). *After virtue. A study in moral theory*. London: Duckworth.
- MacIntyre, A. (1999). *Depended rational animals. Why human beings need the virtues*. Chicago, La Sall, Ill,: Open Court.
- McDowell, J. (1979), Virtue and reason. *Monist* 62: 331–50.
- Nussbaum, M. (1993). Non-relative virtues: an Aristotelian approach. In: M. Nussbaum and A. Sen (Eds.), *The Quality of Life*. Oxford: Oxford University Press, pp. 242–70.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oakly, J. & Cocking, D. (2006). *Virtue ethics and professional roles*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanderse, W. (2015). An Aristotelian model of moral development. *Journal of Philosophy of Education* 49(3), 382–398.
- Swanton, C. (2013). Virtue ethics, role ethics, and business ethics. In: R.L. Walker & P.J. Ivanhoe (reds.), *Working virtue. Virtue ethics and contemporary moral problems*. Oxford: Oxford University press, pp. 207-224.
- Williams, B. (1972). *Morality: An introduction to ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Verder lezen over hedendaagse deugdeethiek

- Annas, J. (2011). *Intelligent virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Crisp, R. & Slote, M. (Eds.) (1997). *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (2012). Virtue ethics. In: E. Zalta (Ed.), *Stanford encyclopaedia of philosophy*. Geraadpleegd op 24 maart 2015 via <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>.
- Tongeren, P. van (2004). *Deugdelijk leven. Een inleiding in de deugdeethiek*. Amsterdam: Sun.