Deugdethiek
en het probleem van de universaliteit

Aristoteles, MacIntyre, Nussbaum

Naam: D. (Denise) Robbesom, BA

Studentnummer: 3092011

Vak: Masterscriptie

Eerste beoordelaar: prof. dr. T.L. (Teun) Tieleman

Tweede beoordelaar: dr. J.M.G. (Jan) Vorstenbosch

Datum: 06 juli 2016

Samenvatting

In de afgelopen decennia is er sprake van een opleving van interesse in deugdethiek. Moderne deugdethici bekritiseren de morele ethische stromingen deontologie en utilitarisme, omdat zij teveel gericht zijn op het formuleren van abstracte regels met universele geldigheid. In de deugdethiek is er meer aandacht voor de context van het morele handelen. Deze contextgerichtheid is een verdienste van de deugdethiek, maar roept ook de vraag op naar de universele geldigheid van ervan.

De vraag naar de universele geldigheid van de deugdethiek kan op twee manieren worden beantwoord. De filosoof Alasdair MacIntyre onderzoekt de historiciteit van de deugden en stelt dat de deugden zijn ontstaan en betekenis hebben in een bepaalde context. Hij is tevens van mening dat er geen objectieve standaard bestaat voor het beoordelen van moreel gedrag. Om die reden wordt hij als een relativist beschouwd. De filosoof Martha Nussbaum ziet een probleem in het relativisme, omdat het niet in staat is onrechtvaardige praktijken te bekritiseren. Nussbaum interpreteert de deugdethiek op universalistische wijze en stelt dat de deugdethiek niet tot relativisme hoeft te leiden. Beide auteurs baseren zich op het werk van de grondlegger van de deugdethiek, Aristoteles, die middels zijn naturalistische mensbeeld de deugdethiek een universele basis gaf.

In deze scriptie onderzoek ik of de deugdethiek aanspraak kan maken op universele geldigheid. Ik kijk daarvoor naar de klassieke en invloedrijke formulering hiervan, de *Ethica Nicomachea* van Aristoteles. Ik geef een beschrijving van zijn ethiek en onderzoek daarbij of er sprake is van een universaliteitspretentie bij Aristoteles. Daarna ga ik verder in op het werk van MacIntyre en Nussbaum, die zich beiden op Aristoteles baseren, maar toch tot heel verschillende conclusies lijken te komen. Ik zal betogen dat Nussbaum uiteindelijk het sterkste standpunt heeft met betrekking tot het probleem van de universaliteit van de deugdethiek.

Inhoud

Inhoudsopgave……P. 2

Hoofdstuk 1: Inleiding

1.1. Inleiding……P. 4

1.2. Universaliteit……P. 5

1.3. Vraagstelling……P. 6

Hoofdstuk 2: De deugdethiek van Aristoteles

2.1. De deugdethiek van Aristoteles……P. 6

2.2. Geluk is het hoogste goed……P. 6

2.3. Naturalisme……P. 7

2.4. Voortreffelijkheid……P. 7

2.5. Karakter……P. 8

2.6. Deugden……P. 9

2.7. Conclusies……P. 11

Hoofdstuk 3: De deugdethiek van MacIntyre

3.1. De deugdethiek van MacIntyre……P. 11

3.2. MacIntyre over Aristoteles……P. 12

3.3. Deugden volgens MacIntyre……P. 13

3.4. Historische ontwikkeling van de deugden……P. 14

3.5. Deugden in het klassieke Athene……P. 15

3.6. Deugden in de Middeleeuwen……P. 16

3.7. Kernconcept van de deugden……P. 16

3.8. Drie stadia van het kernconcept……P. 17

3.9. Relativisme……p. 20

3.10. Conclusies……P. 21

Hoofdstuk 4: De deugdethiek van Nussbaum

4.1. De deugdethiek van Nussbaum……P. 22

4.2. Nussbaum over Aristoteles……P. 23

4.3. Deugden volgens Nussbaum……P. 24

4.4. Een universeel mensbeeld……P. 26

4.5. De Aristoteliaanse dialoog……P. 29

4.6. Conclusies……P. 30

Conclusies……P. 33

Literatuur……P. 35

Hoofdstuk 1: Inleiding

1.1. Inleiding

In de afgelopen decennia is er sprake van een ware opleving van interesse in deugdethiek. In een overzichtsartikel geeft Athanassoulis een korte definitie: "Virtue ethics is a broad term for theories that emphasize the role of character and virtue in moral philosophy rather than either doing one's duty or acting in order to bring about good consequences. A virtue ethicist is likely to give you this kind of moral advice: "Act as a virtuous person would act in your situation.""[1] Het ligt voor de hand om te zeggen dat in de deugdethiek de deugd centraal staat. Maar de definitie markeert ook de verschillen met de twee andere grote ethische stromingen: deontologie en utilitarisme (of consequentialisme). Protagonisten van deze stromingen zijn erop gericht om principes of regels te formuleren voor het handelen.[2] Deze regels en principes moeten zoveel mogelijk universele geldigheid bezitten.

Maar hoe moeten we deze verschillende richtlijnen voor het handelen nu beoordelen? Voor sommige ethici is universele geldigheid het hoogste goed, terwijl anderen de geformuleerde regels te rigide vinden. Het startpunt van de kritiek op de regelgerichte stromingen is een artikel van Anscombe.[3] Hierin stelt zij dat rigide regels en plichtsethiek niet meer van deze tijd zijn en zoekt zij inspiratie in het werk van Aristoteles. In zijn deugdethiek staan deugd, karakter en geluk[4] centraal. Dit artikel heeft geleid tot een stroom van publicaties over deugdethiek in de laatste decennia.[5] De kritiek beperkte zich niet langer tot rigiditeit, men vond tevens de regelgerichte stromingen te abstract. Om die reden ging men de aandacht meer vestigen op de context van het morele handelen en de motieven en het karakter van de actor.[6]

Hoewel de kritiek op rigiditeit begrijpelijk is, roept deze contextgerichtheid de vraag op of de deugdethiek aanspraak kan maken op universele geldigheid. Een aantal hedendaagse deugdethici heeft geprobeerd hieraan tegemoet te komen. In haar boek *On Virtue Ethics*[7] laat Hursthouse zien dat deugdethiek wel degelijk prescriptief kan zijn. Als eerlijkheid een deugd is, is het een 'regel' dat men eerlijk dient te zijn. Op die manier kan deugdethiek toch tot regels komen.[8] Het werd echter bij Aristoteles al duidelijk dat deugdethiek en regels goed samen gaan. Daarnaast kunnen de 'regels' van Hursthouse geen aanspraak maken op universele geldigheid. Het is immers niet duidelijk of de regels en de deugden waarop ze gebaseerd zijn, universele geldigheid bezitten. In haar boek *Virtue Ethics. A Pluralistic View*[9] noemt Swanton de deugdethiek 'niet-codificeerbaar', maar zij ziet dit juist als een verdienste.[10] Swanton benadrukt het belang van de context van het morele handelen en poogt objectiviteit in de deugdethiek in te passen, door deze te zien als een soort deugd. Hiermee kent zij

---

[1] Athanassoulis. 'Virtue Ethics'. In: Fieser (ed.). *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2014. Inleidend gedeelte.

[2] Zie bijvoorbeeld het artikel van Freeman over deontologie: 'Deontology'. In: Becker (ed.). *Encyclopedia of Ethics*, 2001. Goede definities van utilitarisme en consequentialisme worden gegeven in een artikel van Slote: 'Utilitarianism'. In: Honderich (ed.). *The Oxford Companion to Philosophy,* 2005.

[3] Anscombe. 'Modern Moral Philosophy'. In: *Philosophy 33*, nummer 124, 1958.
[4] De Griekse term *eudaimonia* wordt vaak vertaald als 'geluk' en heeft betrekking op het optimaal functioneren van mensen, verwijzend naar ontplooiing of bloei.
[5] Athanassoulis. 'Virtue Ethics', 2014.
[6] Hursthouse. 'Virtue Ethics'. In: Horowitz (ed.). *New Dictionary of the History of Ideas*, 2005.
[7] Hursthouse. *On Virtue Ethics*, 2001.

[8] Hursthouse. *On Virtue Ethics*, 2001. 17.
[9] Swanton. *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, 2005.
[10] Swanton. *Virtue Ethics*, 2005. 9, 11.

een centrale rol toe aan de actor (die al dan niet objectief is).[11] De aandacht die Swanton heeft voor de actor is interessant, maar vormt geen antwoord op de vraag of de deugdethiek aanspraak kan maken op universele geldigheid.

1.2. Universaliteit

De vraag naar de universele geldigheid van de deugdethiek ontstond door de sterke contextgerichtheid. Als het morele handelen volgens de deugdethiek contextgebonden is, kan er dan sprake zijn van universele geldigheid? En waarom zou dit een probleem zijn? Om deze vragen te beantwoorden, geef ik eerst een definitie van universele geldigheid.

In de literatuur wordt meestal verwezen naar Kant's formulering van de categorische imperatief: 'handel alleen volgens die maxime, waarvan je zou willen dat het een universele wet zou worden'. Een actie die hieraan voldoet, heeft universele geldigheid.[12] Universele geldigheid hangt sterk samen met rechtvaardigheid en generaliseerbaarheid. Dat wordt bijvoorbeeld duidelijk door dit principe: 'wat juist (of verkeerd) is voor een persoon is juist (of verkeerd) voor een ander persoon in dezelfde omstandigheden'.[13] Een laatste element van universaliteit heeft te maken met het zoeken naar een rationele basis voor morele principes. Het handelen naar anderen toe, brengt de verwachting met zich mee dat de ander zich hetzelfde mag (of moet) gedragen.[14]

De vooraanstaande filosoof Alasdair MacIntyre[15] stelt dat de deugden niet goed kunnen worden begrepen in de sfeer van regels. Volgens MacIntyre hangen deugden sterk samen met een historische context, en zijn er onverenigbare en zelfs rivaliserende interpretaties van wat deugden zijn. Deze onenigheid over de deugden roept de vraag op naar de universele geldigheid van de deugdethiek. MacIntyre stelt dat er geen 'onpersoonlijke, gedeelde standaard' (of 'objectieve norm') is volgens welke het morele handelen beoordeeld kan worden.[16] Om die reden wordt hij als een relativist beschouwd.

Voor MacIntyre is het niet nodig om te streven naar een ethische theorie met universele geldigheid. Echter, een andere vooraanstaande filosoof, Martha Nussbaum,[17] ziet in het relativisme een probleem. Nussbaum streeft naar een standaard of een norm voor het goede leven, die objectief is en universele geldigheid bezit. Zij stelt dat het formuleren van zo'n norm noodzakelijk is om praktijken en tradities die immoreel of onrechtvaardig zijn, te kunnen bekritiseren. Volgens haar hoeft de deugdethiek niet te leiden tot relativisme.

De vraag naar de universele geldigheid van de deugdethiek kan dus op twee manieren worden beantwoord. MacIntyre benadrukt vooral het belang van de context van de deugden, terwijl Nussbaum universele geldigheid voorop stelt. Beide auteurs baseren zich op het werk van Aristoteles, maar lijken toch tot heel verschillende conclusies te komen. De centrale vraag van deze scriptie kan nu als volgt geformuleerd worden.

---

[11] Swanton. *Virtue Ethics*, 2005. 177-197.
[12] Singer. 'Universalizibility'. In: Audi (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2009. 940.
[13] Singer. 'Universalizibility'. In: Audi (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2009. 941.
[14] Norman. 'Moral Universalizibility'. In: Honderich (ed.). *The Oxford Companion to Philosophy,* 2005.
[15] Voor deze scriptie baseer ik me op: MacIntyre. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2014.
[16] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 10-11.
[17] Voor deze scriptie baseer ik me op: Nussbaum. 'Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach'. In: Nussbaum and Sen (eds.). *The Quality of Life*, 1993.

1.3. Vraagstelling

In deze scriptie onderzoek ik of de deugdethiek aanspraak kan maken op universele geldigheid. Ik kijk daarvoor naar de klassieke en invloedrijke formulering hiervan, de *Ethica Nicomachea* van Aristoteles. Ik geef een beschrijving van zijn ethiek en onderzoek daarbij of er inderdaad sprake is van een universaliteitspretentie bij Aristoteles. Daarna ga ik verder in op het werk van MacIntyre en Nussbaum, die zich beiden op Aristoteles baseren, maar toch tot heel verschillende conclusies lijken te komen.

Uit deze inleiding blijkt dat er verschillende interpretaties mogelijk zijn van de deugdethiek, en dat de verschillende auteurs zich op het werk van Aristoteles baseren. Om die reden is het nuttig om zijn deugdethiek uiteen te zetten. In hoofdstuk 2 geef ik een beschrijving van zijn ethiek en richt ik me op de voor deze scriptie relevante elementen ervan. De notie van universaliteit houdt bij Aristoteles[18] verband met zijn concept van de menselijke natuur. Het leven van een voortreffelijk leven (het leven overeenkomstig het goede en de deugden) vloeit voort uit dit mensbeeld. Aristoteles claimt middels zijn mensbeeld een zekere mate van universaliteit, maar deze blijkt aanvechtbaar te zijn.

In hoofdstuk 3 bespreek ik het werk van MacIntyre, die ingaat op de contextgebondenheid van de deugden. Ik onderzoek daarbij of, volgens MacIntyre, de deugden universele geldigheid bezitten. In hoofdstuk 4 zet ik de deugdethiek van Nussbaum uiteen, en zal ik beoordelen hoe het relativisme van MacIntyre zich verhoudt tot het universalisme van Nussbaum.

Hoofdstuk 2: De deugdethiek van Aristoteles

2.1. De deugdethiek van Aristoteles

In de inleiding heb ik een definitie van deugdethiek geciteerd en gesteld dat verschillende deugdethici zich baseren op het werk van Aristoteles. In dit hoofdstuk geef ik een beschrijving van Aristoteles' ethiek, waarbij ik me richt op de, voor deze scriptie, relevante elementen ervan. Ik stelde dat deugdethiek draait om deugd, karakter en geluk. Op deze begrippen ga ik hier dan ook dieper in.

2.2. Geluk is het hoogste goed

Aristoteles' ethiek wordt vaak een teleologische geluksethiek genoemd. De *Ethica Nicomachea* begint met de volgende zin: "Elke vaardigheid en elke wetenschap- evenals elke handeling en elke keuze- is, zo neemt men algemeen aan, gericht op iets goeds. Daarom heeft men terecht het goede gedefinieerd als datgene waarop alles afgestemd is."[19] Hij vervolgt: "Als er op het gebied van het handelen een doel bestaat dat we willen om zichzelf, en we daarom ook al het andere willen, en als we niet alles kiezen omwille van iets anders- want dan kan men doorgaan tot in het oneindige, zodat ons verlangen leeg en zinloos wordt- dan is dit doel klaarblijkelijk het goede, het hoogste goed. Is het voor ons leven dan niet van groot belang dit hoogste goed te kennen?"[20] Volgens Aristoteles heeft de mens dus een uiteindelijk, of een hoogste doel (telos), waarop alles is afgestemd.[21] Dit hoogste doel blijkt het geluk te zijn.[22]

---

[18] Voor deze scriptie baseer ik me op: Aristoteles. *Ethica: Ethica Nicomachea*, 2009.
[19] Aristoteles. *EN* I.1.1094a 1-4.
[20] Aristoteles. *EN* I.1.1094a 19-24.
[21] Het Griekse *telos* wordt meestal vertaald als 'einde' of 'doel', en verwijst naar het doel dat een wezen van nature toekomt en dat het vanzelf bereikt door zich ongehinderd te ontplooien in de uitoefening van zijn kenmerkende functie of taak. Voor ieder wezen staat het bereiken van dit doel gelijk met het goede. Zie: 'glossarium' in de *EN*. 341.
[22] Aristoteles. *EN* I.2.1095a 15-20.

2.3. Naturalisme

Geluk is dus het hoogste goed van de mens. Maar wat houdt dit in? Aristoteles heeft een naturalistische kijk op de mens, dat wil zeggen, hij ziet de mens als een biologisch wezen dat een eigen 'natuurlijke' functie heeft: "Vermoedelijk doet de gelijkstelling van het hoogste goed met geluk aan als een gemeenplaats. Wat we nog missen is een duidelijker uiteenzetting van wat het hoogste goed is. Misschien lukt die wel als wij erachter komen wat de eigen taak van de mens is. Zoals men immers van een hoboïst, een beeldhouwer en elke kunstenaar en vakman- en in het algemeen van alles wat een eigen functie en activiteit heeft- zegt dat het goede en het welslagen in die functie besloten zijn, zo kan men dat ook van de mens zeggen, als hij tenminste een eigen functie of taak heeft."[23] Bij het zoeken naar een taak die specifiek is voor de mens, onderscheidt hij de mens van planten en dieren op basis van de 'vitale functies'. Naast voeding, groei en zintuiglijke waarneming is de mens een wezen dat actief en rationeel is. Hij leeft een leven van activiteiten.[24] Maar het louter uitoefenen van een functie is niet voldoende. Aristoteles voegt er het begrip 'deugd' of 'voortreffelijkheid'[25] aan toe en concludeert het volgende: "als (…) we de functie van de mens definiëren als een vorm van leven, en als dit leven bestaat uit een activiteit van de ziel, namelijk uit handelingen die met de rede verbonden zijn; als de functie van een voortreffelijk mens bestaat uit de juiste en edele beoefening van die activiteit; en als elke activiteit goed wordt beoefend als de beoefening ervan in overeenstemming is met haar eigen voortreffelijkheid; welnu, als dat zo is, bestaat het goed van de mens in de activiteit van de ziel overeenkomstig haar voortreffelijkheid; en als er meerdere vormen van voortreffelijkheid zijn, in de activiteit die overeenstemt met de beste en meest volkomen voortreffelijkheid. We moeten daar nog aan toevoegen: in een leven dat zijn voltooiing heeft bereikt."[26] Aristoteles komt hier tot een definitie van het goede leven. Het hoogste doel van een mens is geluk. Dit geluk bestaat niet (louter) uit rijkdom, aanzien of genot, maar gaat om iets breders: een goed of gelukkig leven leiden.[27] Het gaat ook niet louter om 'leven', maar om het goede leven in de zin van een voortreffelijk leven.

2.4. Voortreffelijkheid

In de vorige paragraaf werd gesteld dat het goed van de mens bestaat in de activiteit van de ziel overeenkomstig haar voortreffelijkheid. Dit vraagt om een nadere uitleg van de begrippen 'ziel' en 'voortreffelijkheid'.

Aristoteles baseert zijn definitie van de ziel in eerste instantie op die van Plato. In *De ideale staat* schrijft Plato dat de menselijke ziel bestaat uit een begerend deel, een wilskrachtig deel en een redelijk deel.[28] Het begerende deel is gericht op een leven van genot, het wilskrachtige deel op een leven van eer en sociale status en het redelijke deel op een leven van studie.[29] Hoewel hij de definitie van Plato als basis neemt, komt Aristoteles zelf tot een meer naturalistische definitie van de ziel. De ziel bestaat allereerst uit een rationeel en een irrationeel deel.[30] Aristoteles stelt daarna dat er twee natuurlijke elementen zijn in het irrationele deel van de ziel. Ten eerste is er het principe van voeding en groei, dat alle levende wezens toekomt. Ten tweede, een element dat deelheeft aan de rede.[31]

---

[23] Aristoteles. *EN* I.6.1097b 20-28.
[24] Aristoteles. *EN* I.6.1097b 30- 1098a 8.
[25] 'Voortreffelijkheid' en 'deugd' zijn alternatieve vertalingen van het Griekse *aretê*.
[26] Aristoteles. *EN* I.6.1098a 13-19.
[27] Aristoteles. *EN* I.3.1095b 13- 1096a 11, I.8.1098b 21-24.
[28] Plato. *De ideale staat/ Politeia*, 2010. 580d2-581e3.
[29] Aristoteles. *EN* I.3.1095b 13-1096a 11.
[30] Aristoteles. *EN* I.13.1102a 28-29.
[31] Aristoteles. *EN* I.13.1102a 35-37, I.13.1102b 13-14.

Het begerende deel van de ziel heeft deel aan de rede voor zoverre het in staat is naar de rede te luisteren.[32] Als het dan zo is dat ook dit deel 'rede bezit', heeft het rationele deel van de ziel dus twee delen, namelijk de rede zelf en dat deel dat er naar luistert. Naast het feit dat Aristoteles de ziel definieert als een natuurlijk gegeven, is van belang dat hij stelt dat de voortreffelijkheid op dezelfde wijze benaderd kan worden: "Volgens dat onderscheid wordt ook voortreffelijkheid in verschillende soorten ingedeeld. We spreken enerzijds over goede eigenschappen van het intellect en anderzijds over die van het karakter. Inzicht, schranderheid en verstandigheid zijn vormen van intellectuele voortreffelijkheid, vrijgevigheid en matigheid vormen van voortreffelijkheid die samenhangen met het karakter."[33] Vervolgens stelt hij dat intellectuele voortreffelijkheid ontstaat door onderricht en dat voortreffelijkheid van karakter het resultaat is van gewoonte.[34]

Nadat Aristoteles de oorzaken van voortreffelijkheid heeft genoemd, namelijk onderricht en gewoonte, benadrukt hij dat "(…) geen enkele voortreffelijkheid van karakter door natuurlijke aanleg in ons ontstaat. Wat van nature bestaat kan immers nooit door gewoonte veranderen."[35] Er blijkt dus een grens te zijn aan Aristoteles' naturalisme. Dit is van belang, omdat mijns inziens de universaliteitspretentie van Aristoteles gelegen is in zijn naturalisme. Immers, hij beweert dat de menselijke ziel van nature een specifieke soort ziel is met een specifieke taak. Een andere ziel of een andere natuurlijke taak hebben, zou betekenen dat iemand geen mens meer is, maar een ander soort wezen. Hierbij is de impliciete premisse dat wat 'natuurlijk' is, universeel is: een mens, volgens de definitie van Aristoteles, is altijd een mens, namelijk een wezen met een bepaalde soort ziel en een bepaalde taak. Dat staat los van elke cultuur. Pas als hij spreekt over vorming van karakter, is de grens van het naturalisme bereikt. Op dit punt wordt de deugdethiek vatbaar voor kritiek vanuit een relativistische optiek. Zijn de deugden en de opvoeding van Aristoteles niet cultureel bepaald? Of kan de lijn van de universaliteit verder worden doorgetrokken in de deugdtheorie? Ik zal in de hoofdstukken over MacIntyre en Nussbaum verder ingaan op deze vragen. Ik zal hier eerst nog uiteenzetten wat Aristoteles bedoelt met deugden en karakter. Dit zijn immers belangrijke bouwstenen van zijn ethiek, waarop MacIntyre en Nussbaum zich tevens baseren.

2.5. Karakter

Voortreffelijkheid is dus het optimaal volbrengen van de eigen, natuurlijke taak. Deze is in potentie aanwezig in de mens (we 'bezitten de natuurlijke geschiktheid om ze te ontvangen'[36]), maar kan pas door onderricht en gewoonte (of oefening) ontwikkeld worden. Het is bij Aristoteles dan ook van belang om via handelingen de karaktereigenschappen te ontwikkelen: "Voortreffelijkheden van karakter verwerven we door ze eerst te beoefenen, zoals dit ook het geval is met technische vaardigheden. (…) Zo worden we ook rechtvaardig door rechtvaardige daden te verrichten, matig door matig te handelen en dapper door ons dapper te gedragen."[37] In dit citaat wordt duidelijk dat 'voortreffelijkheid' een soort ideaal is en dat de term overeenkomt met het begrip 'deugd'. Rechtvaardigheid, matigheid en dapperheid zijn 'deugden'.

Maar waarom heeft Aristoteles het over karakter en deugden? Hij benadrukt dat zijn colleges[38] bedoeld zijn voor een bepaalde doelgroep: de burgers van Athene die een functie (gaan) vervullen in het bestuur van de stad. Het is aan deze wetgevers de taak om van hun medeburgers goede mensen

[32] Aristoteles. *EN* I.13.1102b 29-33.
[33] Aristoteles. *EN* I.13.1103a 1-8.
[34] Aristoteles. *EN* II.1.1103a 14-17.
[35] Aristoteles. *EN* II.1.1103a 18-21.
[36] Aristoteles. *EN* II.1.1103a 25-26.
[37] Aristoteles. *EN* II.1.1103a 32-34, II.1.1103b 1-3.
[38] De aantekeningen van Aristoteles die de *Ethica Nicomachea* vormen.

te maken (door ze bepaalde gewoonten bij te brengen) en rechtvaardige wetten op te stellen.[39] Het onderzoek van Aristoteles is daarom niet puur theoretisch, maar gericht op het vormen van een voortreffelijk karakter. Daarom staat de vraag hoe men dient te handelen centraal.[40] Men ziet hier meteen het belang van een voorbeeldfunctie in Aristoteles' deugdethiek. De mens wordt voortreffelijk door zo te handelen en leert dit van iemand die al voortreffelijk is. Dit is waar de richtlijn van de deugdethiek, aangehaald in de inleiding in deze scriptie, op gebaseerd is: 'handel zoals een deugdzaam persoon zou handelen'. Tegelijkertijd wordt hier duidelijk dat deze richtlijn niet zo inhoudsloos en arbitrair is als het in eerste instantie lijkt. Het ontwikkelen van een voortreffelijk karakter is een proces dat jarenlange oefening vereist. Een deugdzaam persoon is dan ook een serieus voorbeeldfiguur. Daarnaast geven de deugden inhoud aan het karakter, en daarmee aan de richtlijn voor het handelen. Ik zal in de volgende paragraaf verder ingaan op wat deugden zijn.

Ik wil eerst nog terug komen op het punt over het belang van de context. Aristoteles geeft aan dat er per situatie gekeken moet worden naar wat deugdzaam is om te doen. Hij stelt dat er geen kant en klare regels zijn waardoor iemand zich kan laten leiden. Dit geldt al voor algemene gevallen en "een uiteenzetting over individuele gevallen moet nog veel verder afzien van nauwkeurigheid. Die vallen immers onder geen enkele vorm van kennis, onder geen enkel pakket van traditionele voorschriften. De handelende persoon moet zelf van geval tot geval nagaan wat de situatie vereist (…)."[41] Ik suggereerde in de inleiding al dat de aandacht voor de context zowel de kracht als de zwakte van de deugdethiek is. Als het oordeel over deugdzaam handelen verschilt per context, hoe kan de deugdethiek dan aanspraak maken op universele geldigheid? Deze vraag zal ik verder onderzoeken in het hoofdstuk over MacIntyre. Volgens Nussbaum echter, kan er wel degelijk sprake zijn van een soort 'kennis', die zij 'ethische progressie' noemt. De handelende persoon moet wel aandacht hebben voor de context, maar kan via een Aristoteliaanse dialoog toch tot een soort 'regels' komen. Ik zal hier in het hoofdstuk over Nussbaum verder op ingaan.

2.6. Deugden

In de vorige paragraaf werd duidelijk dat het handelen bepalend is voor het ontwikkelen van een voortreffelijk karakter: 'door ons dapper te gedragen, worden we dapper'. Hier wordt dapperheid alvast als deugd genoemd. Voordat ik de andere deugden van Aristoteles benoem, leg ik eerst zijn principe uit over het 'midden'. Aristoteles stelt: "In de eerste plaats moeten we dan inzien dat dingen zoals voortreffelijkheid van karakter plegen teloor te gaan door een tekort of een teveel."[42] Hij haalt het voorbeeld aan van fysieke gezondheid: zowel een tekort als een teveel aan voeding kan de gezondheid ruïneren. Hij vervolgt: "Zo gaat het ook met matigheid, dapperheid en andere voortreffelijkheden. Wie voor alles op de loop gaat, overal bang voor is en tegenover niets stand houdt wordt laf, maar wie helemaal nergens bang voor is en overal op afgaat wordt vermetel".[43] Een deugd als dapperheid gaat dus teloor als gevolg van een teveel of tekort en wordt in stand gehouden door een midden.[44] Dapperheid is zo bezien een deugd, dus een midden tussen twee uitersten: een tekort (lafheid) en een teveel (vermetelheid). Aristoteles stelt vervolgens dat voortreffelijkheid van karakter een houding is die het midden weet te kiezen, in relatie tot onszelf. De deugden staan dus niet op zichzelf, maar in een context. Het gaat er ook om dat we onze gevoelens en handelingen "(…) op het juiste ogenblik ervaren, om de juiste dingen, tegenover de juiste personen, met de juiste

[39] Aristoteles. *EN* II.1.1103b 3-5.
[40] Aristoteles. *EN* II.2.1103b 26-35.
[41] Aristoteles. *EN* II.1.1103b 37-1104a 9.
[42] Aristoteles. *EN* II.2.1104a 12-14.
[43] Aristoteles. *EN* II.2.1104a 19-23.
[44] Aristoteles. *EN* II.2.1104a 25-27.

bedoeling en op de juiste manier, dat is tegelijk het midden en het beste, en dat is precies wat voortreffelijkheid kenmerkt."[45] Uit dit citaat blijkt dat Aristoteles aandacht heeft voor de context waarin een actor moet handelen. Dat wil echter niet zeggen dat het handelen bij Aristoteles subjectief wordt. Ondanks het gegeven dat er een actor is die het juiste midden moet kiezen in een bepaalde context, is het principe van het juiste midden bij Aristoteles als een objectieve maatstaf bedoeld. Hierin verschilt hij van Swanton, aangehaald in de inleiding van deze scriptie, die de aandacht meer vestigt op de rol van de actor in de deugdethiek, en stelt dat de actor zelf objectief is.[46]

Aristoteles zet uiteen welke deugden er bestaan en welke uitersten daarbij horen. Ik heb hiervoor al dapperheid genoemd (met als uitersten lafheid en vermetelheid). Ik noemde ook al matigheid, waarvan de uitersten onmatigheid en ongevoeligheid zijn. Dan is er nog vrijgevigheid (met als uitersten verkwisting en gierigheid) en, daarop gelijkend, de deugd van royaliteit (met als uitersten vulgariteit en krenterigheid). Wat aanzien en smaad betreft, is het midden fierheid (met als uitersten verwaandheid en nederigheid). Verwant aan fierheid is de deugd van verantwoorde eerzucht, met als uitersten oneerzuchtigheid en eerzucht. Ook bij gevoelens kan er sprake zijn van een tekort of een teveel, zoals bij woede. Het midden daarvan kan bedaardheid genoemd worden, en de uitersten opvliegendheid en gelatenheid. Met betrekking tot de waarheid, kan men een persoon die het midden weet te kiezen oprecht noemen. De uitersten zijn dan opschepperij en quasi-bescheidenheid. Wanneer het gaat om ontspanning, kan men van de deugd van geestigheid spreken. De uitersten zijn dan platte grappenmakerij en lompheid. Verder is in de omgang met anderen vriendelijkheid een deugd (met als uitersten over-vriendelijkheid en norsheid). Aristoteles noemt nog enkele gevoelens waarbij er sprake kan zijn van een teveel of tekort. Zo is schaamte het midden tussen bedeesdheid en schaamteloosheid. Verontwaardiging is het midden tussen afgunst en leedvermaak. Ook rechtvaardigheid is als een deugd te beschouwen, zij het met de afwijking dat het niet gaat om een midden tussen twee uitersten. Rechtvaardigheid kent alleen een tegenhanger: onrechtvaardigheid.[47] Naast deze karakterdeugden, noemde ik eerder al de intellectuele deugden, namelijk inzicht, schranderheid en verstandigheid. Verstandigheid hangt samen met het vermogen om goed en nuttig te handelen, voor een geslaagd leven in het algemeen. Het gaat hier om de mogelijkheid om zich te beraden en goede berekeningen te maken met het oog op een bepaald voortreffelijk doel. Aristoteles spreekt hier (in indirecte termen) over 'praktische wijsheid'.[48] Aristoteles stelt dat voortreffelijkheden van karakter maken dat we het juiste doel nastreven en dat verstandigheid maakt dat we daartoe de juiste middelen kiezen.[49] Hij benadrukt dat er een verschil is tussen het bezitten van de natuurlijke karakterdeugden en deugdzaam handelen in eigenlijke zin. Het gaat er niet alleen om dat iemand zich gedraagt zoals een deugdzaam persoon zich zou gedragen, maar dat hij zijn verstand gebruikt en daarmee voortreffelijk is in eigenlijke zin. Wie zijn verstand gebruikt, handelt vanuit een innerlijke houding en munt uit in zijn manier van handelen.[50] Hiermee heeft het verstand een bijzondere status ten opzichte van de karakterdeugden.

De manier waarop Aristoteles over deugden spreekt, lijkt een universalistisch karakter te hebben. Het lijkt alsof het streven naar een voortreffelijk karakter voortkomt uit zijn naturalistische mensbeeld. Voortreffelijkheid werd immers in verband gebracht met de menselijke ziel: het is de functie van de mens om een actief en rationeel leven te leiden. Maar er bleek ook een grens te zijn

[45] Aristoteles. *EN* II.5.1106b 21-24.
[46] Swanton. *Virtue Ethics,* 2005. 177-197.
[47] Aristoteles. *EN* II.7.1107a 28-1108b 2.
[48] Aristoteles. *EN* VI.5.1140a 24-30.
[49] Aristoteles. *EN* VI.13.1144a 6-9.
[50] Aristoteles. *EN* VI.13.1144a 14-1144b 33.

aan het naturalisme: de mens is van nature wel geschikt voor een voortreffelijk leven, maar deze voortreffelijkheid moet ontwikkeld worden door onderricht en gewoonte. Dit is het punt waarop de 'natuur' van de mens lijkt op te houden en de 'cultuur' lijkt te beginnen. Ondanks dat de grens tussen natuur en cultuur moeilijk aan te geven is, roept dit toch een aantal vragen op. Voor Aristoteles lijkt deze grens niet te bestaan. Waarschijnlijk is dit zo, omdat hij de cultuur opvat als een uitdrukking van de rationele menselijke natuur. De mens is immers een wezen dat van nature in een polis leeft. Maar zijn de deugden die hij noemt niet nauw verbonden met zijn eigen cultuur? Aristoteles baseert zich immers voor een deel op discussies die in zijn tijd gevoerd werden, bijvoorbeeld de discussie over de plaats van genot in een mensenleven, en het daarop volgende advies tot gematigdheid. Ook van een deugd als fierheid kan men zich afvragen of dit geen typisch klassiek Griekse deugd is. Daarnaast werd duidelijk dat de aantekeningen van Aristoteles bedoeld waren als opleiding voor staatsmannen in Athene. Zijn de deugden die hij noemt dan niet vooral op hen van toepassing, en doet dat geen afbreuk aan de universaliteitspretentie? Er ontstaat nu een paradox: Aristoteles formuleerde zijn universele mensbeeld en deugden in een specifieke cultuur. Zijn mensbeeld is naturalistisch, en gaat daarmee voorbij aan de verschillen tussen volkeren en culturen. Tegelijkertijd hangt zijn mensbeeld samen met dat van de oude Grieken in het algemeen. Zij maakten geen onderscheid tussen wat universeel is, en wat lokaal en Atheens. De oude Grieken zagen zichzelf als de beste representant van de soort mens. Als de geformuleerde deugden van Aristoteles samenhangen met zijn specifieke cultuur, kunnen zij dan aanspraak maken op universele geldigheid? Vooralsnog ontleent Aristoteles zijn universalisme aan zijn concept van de menselijke natuur. Maar daaruit volgt niet per se dat de deugden die hiermee verbonden zijn, universele geldigheid bezitten. Ik zal deze vraag in het hoofdstuk over MacIntyre verder onderzoeken.

2.7. Conclusies

In dit hoofdstuk heb ik een beschrijving gegeven van de deugdethiek van Aristoteles in het licht van de vraagstelling van deze scriptie: kan de deugdethiek aanspraak maken op universele geldigheid? Het is gebleken dat Aristoteles' theorie een teleologische geluksethiek genoemd kan worden. De mens is een specifiek soort wezen dat streeft naar een hoogste doel (telos). Dit doel blijkt geluk te zijn. Dit naturalistische mensbeeld heeft een universalistisch karakter. Volgens Aristoteles is het onmogelijk om een mens te zijn, als men niet aan dit mensbeeld voldoet. Op deze wijze maakt in ieder geval het *mensbeeld* van Aristoteles aanspraak op universele geldigheid. Verder bleek in dit hoofdstuk dat het leiden van een voortreffelijk leven (het ontwikkelen van een voortreffelijk karakter en deugdzaam handelen in overeenstemming met het hoogste doel) het resultaat van onderricht en gewoonte is. Hier lijkt de deugdethiek een minder universalistisch karakter te krijgen. Hoewel het leiden van het goede leven bij Aristoteles voortkomt uit zijn naturalistische (dus universalistische) mensbeeld, ontkomt men niet aan de vraag of 'onderricht' en 'gewoonten' niet cultureel bepaald zijn. De conclusie van dit hoofdstuk is dat het *mensbeeld* van Aristoteles universeel genoemd kan worden. De vraag of de *deugden* van Aristoteles universeel genoemd kunnen worden, moet verder onderzocht worden. Ik zal hierop ingaan in het volgende hoofdstuk.

Hoofdstuk 3: De deugdethiek van MacIntyre

3.1. De deugdethiek van MacIntyre

In de inleiding van deze scriptie refereerde ik aan de stroom van publicaties over deugdethiek, die op gang kwam uit onvrede met de moderne ethische stromingen deontologie en utilitarisme. In zijn boek *After Virtue*[51] stelt MacIntyre dat protagonisten van deze stromingen veronderstellen dat er

[51] MacIntyre. *After Virtue*, 2014.

een onpersoonlijke, gedeelde standaard is volgens welke besloten kan worden hoe er moreel gehandeld dient te worden. Maar de notie van een objectieve standaard[52] is niet onproblematisch. MacIntyre toont aan dat filosofen die een beroep deden op universele geldigheid zelf in een context leefden en dat hun ethiek samenhangt met de opvattingen uit hun tijd (en hun verleden). Om die reden is, volgens MacIntyre, het doel van deontologen en utilitaristen (een ethische theorie met universele geldigheid en objectieve waarde) onbereikbaar. In het werk van Aristoteles ziet MacIntyre een interessante paradox. Aristoteles' deugdethiek blijkt zowel een universalistisch als een lokaal en particulier karakter te hebben.[53] MacIntyre ziet de universaliteitspretentie van Aristoteles vooral in zijn metafysische biologie, en wijst deze af.[54] Hij pleit echter voor een herleving en herwaardering van de deugden en noemt Aristoteles' theorie de beste die er is.[55] Ondanks de universaliteitspretentie van Aristoteles heeft zijn deugdethiek toch aandacht voor de context van het morele handelen, waarmee zij zich onderscheidt van de andere ethische stromingen. Omdat MacIntyre vooral de contextgebondenheid van de deugden benadrukt, en beweert dat er geen objectieve standaarden zijn, wordt hij na het publiceren van *After Virtue* gezien als een relativist.[56] In dit hoofdstuk onderzoek ik wat MacIntyre over de contextgebondenheid van de deugdethiek heeft geschreven en beoordeel ik of hij inderdaad een relativist kan worden genoemd.

3.2 MacIntyre over Aristoteles

Aristoteles' ethiek wordt voor het eerst aangehaald wanneer MacIntyre de historische basis zoekt voor de moderne morele stromingen. Hij begint met een beknopte samenvatting waarin hij de bouwstenen van de deugdethiek benoemt (de teleologie, de deugden, de mens als rationeel dier, geluk en de cultivering van gewoonten).[57] Vervolgens stelt hij dat het morele schema van Aristoteles eeuwenlang Europa heeft gedomineerd en is aangepast en aangevuld binnen verschillende tradities zoals het christendom, jodendom en islam. Deze aanpassingen betreffen bijvoorbeeld de toevoeging van een goddelijke dimensie, aanpassingen in de lijsten van deugden en ondeugden en het concept van zonden. Maar er zijn ook overeenkomsten die volgens MacIntyre in al deze culturen aanwezig blijven, namelijk het beeld van de mens als een imperfect wezen dat naar zijn doel begeleid moet worden en een rationele ethiek die daarvoor als middel gebruikt wordt.[58] Hier wordt in een notendop al duidelijk dat Aristoteles' ethiek inderdaad een universele kant heeft (toepasbaarheid in verschillende tijden en op verschillende plaatsen) en tegelijk een particuliere kant (de aanpassingen binnen de verschillende culturen).

Na deze eerste beschouwing van Aristoteles' ethiek stelt MacIntyre dat het Aristoteliaanse wereldbeeld werd afgewezen in de tijd van de Verlichting. De concepties van telos en de menselijke natuur verdwenen, waardoor tevens de standaard voor het beoordelen van het morele handelen

---

[52] MacIntyre gebruikt de begrippen 'onpersoonlijke, gedeelde standaard' en 'objectieve standaard' als synoniemen. Zie: MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 10-11.
[53] MacIntyre. *After Virtue,* 2014. 173-174.
[54] MacIntyre. *After Virtue,* 2014. xi, 229.
[55] MacIntyre. *After Virtue,* 2014. 314.
[56] MacIntyre verwijst in een nawoord bij de editie die voor deze scriptie is gebruikt naar een tekst van Wachbroit. 'A Genealogy of Virtues', 1983. Zie: MacIntyre. *After Virtue*, 2014. xii-xv. Hij wordt tevens door Nussbaum als relativist genoemd in de tekst die ik in hoofdstuk 4 bespreek: Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. Ik wil nog vermelden dat ik me voor deze scriptie uitsluitend op het vroege werk van MacIntyre baseer. Later is hij een meer Thomistische kant opgegaan, die meer universalistisch genoemd kan worden.

[57] Zie voor de uitleg van deze begrippen hoofdstuk 2 van deze scriptie.
[58] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 62-63.

veranderde.[59] Immers, het handelen gebeurt bij Aristoteles, zoals bleek in hoofdstuk 2 van deze scriptie, in overeenstemming met het menselijke telos. Als een actie overeenkomt met dit telos, met het bereiken van het goede, dan is de actie (moreel) goed. MacIntyre stelt dat deze mogelijkheid tot evaluatie in de moderne tijd (vrijwel) geheel is verdwenen.[60] Ik zal in het hoofdstuk over Nussbaum onderzoeken wat resteert van deze evaluatiemogelijkheden.

Maar wat betekent de afwijzing van het Aristoteliaanse wereldbeeld voor de plaats van de deugden in de moderne tijd? Volgens MacIntyre worden de deugden vanaf de moderne tijd verkeerd geïnterpreteerd, namelijk in een sfeer van regels en principes.[61] Hij pleit voor een herwaardering en een adequaat begrip van de deugden en maakt via een historisch onderzoek inzichtelijk dat de deugden niet te begrijpen zijn als regels of principes, maar dat ze ontstaan en betekenis hebben in een context.

3.3. Deugden volgens MacIntyre

In hoofdstuk 2 beschreef ik de veronderstelde connectie tussen het goede leven (het leven in overeenstemming met de deugden) en Aristoteles' concept van de menselijke natuur. MacIntyre stelt dat deze 'metafysische biologie' moet worden afgewezen, hoewel hij hier nergens argumenten voor geeft. Het begrip wordt tevens nergens gedefinieerd, maar ik ga er van uit dat MacIntyre verwijst naar Aristoteles' opvatting van de mens als een biologisch wezen (biologie of naturalisme) en zijn definitie van de menselijke ziel (metafysica). In hoofdstuk 5 van *After Virtue* gaat MacIntyre verder in op de afwijzing van het Aristoteliaanse wereldbeeld in de tijd van de Verlichting. Zoals gesteld, betekende dit een afwijzing van Aristoteles' concept van de menselijke natuur en het menselijke telos. Het is duidelijk dat Aristoteles zijn morele opvattingen baseerde op deze twee concepten. Hier rijst echter de vraag op basis waarvan morele standpunten gerechtvaardigd kunnen worden, als de oorspronkelijke basis (de concepten van Aristoteles) wordt afgewezen. Volgens MacIntyre wordt deze rechtvaardiging onmogelijk, omdat er geen consensus meer is over de menselijke natuur.[62] Een tweede probleem ontstaat op het gebied van de logica van morele stellingen. MacIntyre stelt dat de morele argumenten uit de Aristotelische traditie een functioneel concept kenden: het concept van de mens als een wezen met een essentiële natuur en een essentieel doel of functie.[63] Een handeling is in die traditie in moreel opzicht goed als deze overeenstemt met deze natuur of functie. Op deze wijze worden zinnen met een morele inhoud geformuleerd als claims die waar of onwaar kunnen zijn.[64] Echter, nu de vooronderstellingen van moraliteit (de concepten van Aristoteles) zijn afgewezen, ontstaat er een probleem. De vraag rijst hoe men valide argumenten kan afleiden uit feitelijke premissen richting een morele of evaluatieve conclusie. MacIntyre verwijst naar een tekst van Hume die het begin vormt van het '*is/ought*-debat': "Hume (…) remarks that in 'every system of morality, which I have hitherto met with' authors make a transition from statements about God or human nature to moral judgments: 'instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I met with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*."[65] Later in het debat stelden filosofen dat uit een set feitelijke premissen geen morele conclusies kunnen worden afgeleid als een logische waarheid. Een conclusie mag immers geen informatie bevatten die niet in de premissen voorkomt. MacIntyre stelt dat dit principe

[59] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 65, 69-71, 75, 92, 95-99, 129.
[60] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 38-39.
[61] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 138-139.
[62] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 62.
[63] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 69.
[64] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 64.
[65] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 67. Zie: Hume. *A Treatise of Human Nature*, 2001.

onvermijdelijk wordt voor filosofen vanwege de breuk met de klassieke traditie. Wanneer dus de notie van essentiële menselijke doelen of functies verdwijnt vanuit de moraliteit, wordt het implausibel om morele oordelen als feitelijke oordelen te behandelen.[66] MacIntyre laat hiermee Aristoteles' opvatting van de mens als een wezen met een bepaalde essentie en een bepaald doel achter zich. Bij Aristoteles komt het goede leven voort uit diens metafysische biologie, maar MacIntyre zoekt de oorsprong van Aristoteles' opvattingen in de sociaalhistorische context (het sociale leven).[67] Hij laat zich dus wel inspireren door Aristoteles, maar ruilt diens metafysische biologie in voor een sociale context. De deugden komen op deze wijze los te staan van Aristoteles' universalistische invalshoek. Uit MacIntyre's onderzoek zal blijken dat de deugden inderdaad contextgebonden zijn, maar ook dat er overeenkomsten zijn die zijn theorie in bepaalde opzichten een universalistisch karakter geven.

3.4. Historische ontwikkeling van de deugden

Wanneer MacIntyre begint met het beschrijven van de geschiedenis van de deugden, refereert hij opnieuw aan wat hij de 'klassieke' culturen noemt: culturen van de oude Grieken, de Middeleeuwen en de Renaissance. Zoals gezegd (in paragraaf 3.2) kennen deze culturen een moreel schema dat gebaseerd is op Aristoteles' ethiek en hebben zij dit schema aangepast en aangevuld.

Hij begint bij de Homerische cultuur en neemt de invalshoek van Finley[68] over: "The basic values of society were given, predetermined and so were a man's place in the society and the privileges and duties that followed from his status".[69] Elk individu heeft dus een gegeven rol en status in een goed gedefinieerd systeem van rollen en statussen. Wat hier vooral van belang is, is dat de plichten en privileges de gepaste acties van een actor definiëren, en dat dit tevens een evaluatiemiddel is. De deugden vormen hierbij die kwaliteiten die de rol van de actor bevestigen en die zich uiten in de acties die nodig zijn voor die rol.[70] MacIntyre wijst er vervolgens op dat er een bepaalde *conceptie* is van deugden bij Homerus. In de *Ilias*[71] lijken deze vooral een vorm aan te nemen die we nu 'excellent' zouden noemen (bijvoorbeeld een atleet die excelleert in hardlopen of een soldaat die moedig is).[72] Naast het gegeven dat deugden samenhangen met bepaalde *rollen*, nemen zij een bepaalde *plaats* in binnen de samenleving. Zo zijn er deugden die meer of minder centraal staan. In de Homerische dichtkunst gaat het om (fysieke) 'kracht' en 'moed'. Ook is er een onderlinge *samenhang* tussen de deugden. Zo kan moed nodig zijn om een samenleving of huishouden te ondersteunen of neemt het de vorm aan van betrouwbaarheid binnen vriendschappen.[73] MacIntyre benadrukt dat het onmogelijk is om de deugden adequaat te begrijpen als ze los van de context (de sociale structuur, in dit geval de heroïsche samenleving) gezien worden. Moraliteit en sociale structuur zijn hetzelfde en evaluatieve vragen zijn vragen naar sociale feiten.[74] Hier wordt duidelijk dat deugden ontstaan in een context en daarbinnen een specifieke betekenis hebben. De heroïsche conceptie van deugd hangt dus samen met een specifieke, historische context. Na verder onderzoek van MacIntyre zal blijken dat dit tevens geldt voor de verschillende deugden en contexten van de klassieke culturen en dat er zowel tussen culturen als binnen culturen verschillende concepties van

---

[66] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 70-71.
[67] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 69-70.
[68] Finley. *The World of Odysseus*, 1954. 134.
[69] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 142.
[70] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 142.
[71] MacIntyre verwijst naar Homerus. *Ilias*. 20.411 en 15.642. Zie: MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 143.
[72] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 143.
[73] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 143.
[74] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 144.

deugden zijn. Om dit te illustreren, zal ik een korte beschrijving geven van een aantal relevante voorbeelden van MacIntyre.

3.5. Deugden in het klassieke Athene

De deugden uit de Homerische cultuur leven voort in de cultuur van het klassieke Athene. Een belangrijk verschil is echter dat er debatten ontstaan over de interpretaties van deugden. Zo ziet MacIntyre in de dialogen van Plato[75] en de tragedies van Aeschylus en Sophocles[76] dat er wordt nagedacht over de verschillende deugden. Plato zou zich daarbij ten doel hebben gesteld de Homerische deugden te transformeren. Zo keurt hij in de *Republic* de notie van rechtvaardigheid van Homerus af, die (gedeeltelijk) inhoudt dat men schade mag toebrengen aan zijn vijanden.[77] In het werk van Sophocles wordt een andere complicatie zichtbaar. In de *Antigone* wordt het concept van rechtvaardigheid besproken aan de hand van een conflict tussen verantwoordelijkheden jegens het eigen huishouden en plichten jegens de polis. Er ontstaat hier een tegenstrijdigheid *binnen de conceptie van één enkele deugd* die veroorzaakt wordt door een veranderde en conflicterende sociale structuur.[78] Door de vergelijking van deze auteurs wordt duidelijk dat er rivaliserende concepties van deugden (en zelfs van de conceptie van één enkele deugd) ontstaan binnen culturen en tussen culturen.

MacIntyre benoemt nog een ander aspect van de klassieke Atheense samenleving, namelijk het universele mensbeeld (of zelfbeeld) van de Grieken. Voor de Atheense burgers (inclusief de hier aangehaalde dichters en filosofen) is er geen onderscheid tussen wat universeel menselijk is, en wat lokaal en Atheens.[79] De Atheense burger leeft (in de eigen conceptie) het leven zoals het geleefd dient te worden. Deze opvatting over hoe men dient te leven vormt vervolgens een standaard volgens welke het leven in de polis geëvalueerd kan worden.[80] Opmerkelijk genoeg onderscheiden de Atheners volgens MacIntyre zich hiermee van de Homerische particulariteit. Het bleek immers dat de waarden, rollen en taken in de Homerische samenleving vastlagen, terwijl men in het klassieke Athene ging debatteren over de interpretaties van deugden en een standaard voor het (goede) leven ging formuleren. Ondanks de onenigheid over wat een deugd is en hoe deze geïnterpreteerd dient te worden, lijkt er wel consensus te bestaan over de polis als decor van de deugden. De deugden krijgen nu een bepaalde plaats in de polis, die samenhangt met de noties van een goed mens en een goed burger. Zo gaat men bijvoorbeeld waarde hechten aan generositeit en verantwoordelijkheid.[81]

Het klassieke Athene, zoals hier geschetst door MacIntyre, is de achtergrond van de deugdethiek van Aristoteles. MacIntyre voert hem bewust op als de representant van een lange traditie en stelt dat het heden (van die tijd) begrepen moet worden als een reactie op het verleden.[82] Ook wijst MacIntyre op de doelgroep tot wie Aristoteles zich richt, te weten de (toekomstige) staatsmannen van Athene.[83] Aristoteles' theorie wordt dus duidelijk in een context geplaatst. En hier wordt de paradox van de deugdethiek van Aristoteles opnieuw zichtbaar: de deugden zijn ontstaan en geformuleerd in een specifieke context, maar zouden toch universele geldigheid bezitten. Deze claim van universaliteit komt voort, zoals in hoofdstuk 2 bleek, uit het naturalistische mensbeeld van

[75] MacIntyre noemt de dialogen *Lachês*, *Euthyphro* en *Republic*.
[76] MacIntyre baseert zich onder meer op *Philoctêtês*, *Oresteia* en *Antigone*.
[77] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 154.
[78] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 154.
[79] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 155.
[80] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 155.
[81] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 158.
[82] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 171-172.
[83] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 173, 212.

Aristoteles en, volgens MacIntyre, uit het universalistische mensbeeld van de oude Grieken. De oude Grieken maakten immers geen onderscheid tussen wat universeel menselijk is, en wat lokaal en Atheens. Aangezien MacIntyre poogt de opvattingen van Aristoteles te verklaren vanuit het sociale leven, betrekt hij dit universele denken ook op Aristoteles. Op deze wijze ontstaat de notie van universaliteit dus in een specifieke cultuur. Dat zou in eerste instantie geen afbreuk hoeven te doen aan het waarheidsgehalte van het universalisme. Echter, als MacIntyre gelijk heeft wat betreft de onenigheid over de deugden, dan kan er geen sprake zijn van universele geldigheid van de deugden. Het werd immers duidelijk dat er binnen een enkele cultuur alleen al, en tussen vergelijkbare culturen, verschillende concepties van deugden bestaan en dat deze concepties zelfs onverenigbaar en rivaliserend zijn. De voorlopige conclusie is zo bezien dat de deugden van Aristoteles geen aanspraak kunnen maken op universele geldigheid.

3.6. Deugden in de Middeleeuwen

MacIntyre komt in zijn boek nog met legio voorbeelden over de aanpassingen en ontwikkelingen van de deugdethiek door de eeuwen heen. Zo zijn er in de Middeleeuwen dialogen over de verhouding tussen de kardinale deugden (rechtvaardigheid, verstandigheid, gematigdheid en moed) en de theologische deugden (geloof, hoop en liefde).[84] Ook ontstaan er nieuwe deugden, zoals reinheid, geduld en loyaliteit, in samenhang met de context. Het is bijvoorbeeld begrijpelijk dat loyaliteit een belangrijke deugd wordt in het feodale systeem. De lijst van deugden van Aristoteles wordt dus uitgebreid en aangepast door de tijd heen. Maar kan er nog sprake zijn van universele geldigheid van deugden, als deze vooral in een sociale context ontstaan en betekenis hebben? Het was immers duidelijk geworden dat de deugden van Aristoteles een bepaalde plaats en betekenis hadden in de polis. Dat roept de vraag op wat er van de deugden overblijft, in een samenleving waarin die polis niet meer bestaat. MacIntyre stelt in ieder geval vast dat de twee typen samenlevingen (de polis en de middeleeuwse samenleving) twee belangrijke overeenkomsten kennen, namelijk het bestaan van de notie van een gedeeld menselijk goed, en de gebondenheid van de inwoners aan hun rollen.[85] De teleologie van Aristoteles blijft op deze wijze in stand, maar de lijst van deugden wordt uitgebreid en aangepast. Deze verschillen zijn van belang, omdat er wordt gesproken over deugden die in de tijd van Aristoteles niet bestonden (bijvoorbeeld reinheid) en omdat er een verschuiving plaatsvindt in de *orde van belangrijkheid*. Reinheid en geduld worden zeer belangrijke deugden. Daarnaast blijken ook tussen deze culturen de verschillende deugden wederom onverenigbaar. Zo wordt nederigheid (bij Aquinas) zeer belangrijk, terwijl dit door Aristoteles eerder als een ondeugd wordt gezien.[86]

3.7. Kernconcept van de deugden

In de voorgaande paragrafen wees ik op de paradox in het werk van Aristoteles. Zijn ethiek kent zowel een claim van universele geldigheid als contextgebonden deugden. De claim van universele geldigheid gaat voor MacIntyre te ver, aangezien hij de nadruk legt op de contextgebondenheid van de deugden. In die zin zou men hem als een relativist kunnen beschouwen. Echter, in de climax van zijn boek blijkt de paradox, zij het op een andere manier dan bij Aristoteles, te blijven bestaan. Hij formuleert zijn invalshoek als volgt: “One response to the history which I have narrated so far might well be to suggest that even within the relatively coherent tradition of thought which I have sketched there are just too many different and incompatible conceptions of a virtue for there to be any real unity to the concept or indeed to the history. Homer, Sophocles, Aristotle, the New Testament and medieval thinkers differ from each other in too many ways. They offer us different and incompatible

[84] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 194-196.
[85] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 201-205.
[86] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 206-207. MacIntyre noemt geen specifiek werk van Aquinas.

lists of the virtues; they give a different rank order of importance to different virtues; and they have different and incompatible theories of the virtues. (…) It would be all too easy to conclude that there are a number of rival and alternative conceptions of the virtues, but, even within the tradition which I have been delineating, no single core conception."[87] MacIntyre stelt dus na zijn beschouwing van de historische ontwikkeling van de deugdethiek dat, men zou kunnen concluderen dat er simpelweg verschillende en onverenigbare concepties van de deugden zijn en dat de indruk gewekt kan worden dat er geen eenheid of kernconcept bestaat. Als hij het bij deze conclusie zou laten, dan zou hij een relativist genoemd kunnen worden. Maar MacIntyre gaat nu juist op zoek naar een kernconcept van de deugden, waardoor zijn theorie mijns inziens in bepaalde opzichten juist een universalistisch karakter krijgt.

MacIntyre stelt zich dus ten doel een kernconcept van de conceptie van de deugden te formuleren die de beschreven geschiedenis conceptuele eenheid moet geven.[88] In de vorige paragrafen werd duidelijk dat de concepties van de deugden een bepaalde sociale en morele achtergrond hadden, namelijk de rollen bij Homerus en het goede leven bij Aristoteles. Volgens MacIntyre is kennis van deze achtergrond noodzakelijk om de deugden te kunnen begrijpen. Hij wil nu, op soortgelijke wijze, een nieuwe, conceptuele achtergrond bieden om de deugden in algemene zin te begrijpen.[89]

3.8. Drie stadia van het kernconcept

Analoog aan de beschreven geschiedenis zijn er volgens MacIntyre drie stadia van ontwikkeling die een kernconcept van de deugden begrijpelijk maken. Het eerste stadium betreft de *praktijken waarbinnen de deugden beoefend worden*.[90] De sociale rollen bij Homerus en de excellente activiteiten bij Aristoteles vinden plaats binnen een bepaalde praktijk, zoals oorlog, sport of wiskunde. Er volgt een definitie van een praktijk: "By a 'practice' I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended."[91] De connectie tussen een praktijk en het concept van deugden wordt duidelijk gemaakt middels een definitie van een deugd: "A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods."[92] MacIntyre stelt vervolgens dat deze definitie de plaats van de deugden in een mensenleven aangeeft en dat binnen de praktijken de deugden de relaties tussen de mensen die eraan deelnemen, bepalen. Ook is er een besef van een streven naar een gedeeld goed.[93] Opvallend genoeg zijn er volgens MacIntyre drie deugden onmisbaar voor de praktijken, te weten waarachtigheid, rechtvaardigheid en moed. Zonder deze deugden zouden de praktijken zelf namelijk ondermijnd worden. MacIntyre geeft het voorbeeld van iemand die vals speelt tijdens een schaakspel. De praktijk van het schaken wordt dan zinloos door een gebrek aan waarachtigheid. In deze situatie kunnen namelijk de standaarden van excellentie en goederen als doel van de praktijk niet meer bereikt worden.[94] Wat rechtvaardigheid

[87] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 211.
[88] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 217.
[89] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 217.
[90] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 217-218.
[91] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 218.
[92] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 222.
[93] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 222-223.
[94] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 223.

betreft geeft MacIntyre het voorbeeld van een docent die zijn studenten om willekeurige redenen verschillende cijfers geeft. Hier wordt de praktijk van het onderwijs ondermijnd door een gebrek aan rechtvaardigheid. Opvallend genoeg stelt MacIntyre naar aanleiding van dit voorbeeld dat rechtvaardigheid een uniforme en onpersoonlijke standaard vereist, een opmerking die ingaat tegen zijn stelling dat er geen onpersoonlijke, gedeelde standaard bestaat volgens welke moreel gedrag beoordeeld kan worden.[95] Moed heeft volgens MacIntyre te maken met oprechte betrokkenheid ('care and concern') bij individuen en gemeenschappen. Betrokkenheid en een zekere bereidheid tot schade of risico van de betrokkene, is cruciaal voor een praktijk. Zonder enige vorm van betrokkenheid kan geen enkele praktijk bestaan.[96] MacIntyre stelt vervolgens dat verschillende culturen hun eigen codes hebben van deze deugden. Hiermee bedoelt hij dat deze deugden in een bepaalde vorm voorkomen in verschillende culturen. Hij geeft hierbij het voorbeeld van de Lutherse 'code' van eerlijkheid. Deze houdt in dat men altijd de waarheid moet spreken, ongeacht de gevolgen. In onze huidige cultuur geldt dat eerlijkheid niet mag leiden tot het onnodig beledigen van mensen. Dit zijn twee verschillende standpunten met betrekking tot eerlijkheid, maar beide zijn ze een code of uiting van dezelfde deugd.[97] Dit is een opvallende overeenkomst met het gedachtegoed van Nussbaum. Ik zal hier in het hoofdstuk over Nussbaum op terug komen.

Een andere overeenkomst met Nussbaum is de mogelijkheid om, op Aristoteliaanse wijze, een praktijk te evalueren of bekritiseren. MacIntyre stelt dat uit zijn definitie van een praktijk niet volgt dat een praktijk in moreel opzicht 'goed' is. Ook praktijken met immorele aspecten kunnen een praktijk genoemd worden.[98] Dat roept de vraag op of een praktijk niet in een grotere, morele context geplaatst moet worden.[99] MacIntyre's antwoord hierop is een verwijzing naar Aristoteles: zonder de notie van het goede leven en een telos kunnen de deugden niet goed begrepen en geleerd worden.[100] Om de deugden en de acties van een actor te kunnen begrijpen en te evalueren, is een opvatting nodig van het mensenleven als één geheel, van de mens als een narratief wezen.[101] Onderdeel van dit leven is de zoektocht naar het goede. Het goede leven is volgens MacIntyre het leven waarbij er naar het goede gezocht wordt. De deugden helpen bij het zoeken en begrijpen van dit goede leven. Volgens MacIntyre komt men hier aan bij het tweede stadium van het kernconcept

---

[95] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 223-224.
[96] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 224.
[97] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 224.
[98] Deze uitspraak lijkt tegenstrijdig met MacIntyre's stelling dat praktijken niet zonder bepaalde deugden kunnen bestaan. Hij maakt echter onderscheid tussen praktijken die vooral een technisch doel dienen, instituties en praktijken. De eerste twee lijken te kunnen bestaan zonder deze deugden. Daarnaast zijn deelnemers aan een praktijk gedeeltelijk deugdzaam, en mogelijk gedeeltelijk ondeugdzaam. In het voorbeeld van de vals spelende schaker wordt de praktijk van het schaken ondermijnd, maar alleen in de aanwezigheid van deze schaker. Volgens MacIntyre leunen ondeugdzame mensen op de deugdzame in een praktijk en blijft zo de praktijk toch in stand. Zie: MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 225.
[99] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 232-233.
[100] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 233-235.
[101] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 233-253. MacIntyre geeft geen beknopte definitie van narrativiteit, maar noemt wel enkele kenmerken van een leven dat als narratief opgevat kan worden. Om gedrag te begrijpen, is het nodig om dit in een context te plaatsen. Het gaat dan om het kennen van intenties, opvattingen, doelen, motieven en de historiciteit van een setting en van het individu. Het bespreken en duiden van (elkaars) gedrag is een typisch menselijke aangelegenheid, waarbij mensen zowel de auteur als het subject van hun verhalen zijn. Andere kenmerken van het narratieve leven zijn de noties van een begin, midden en einde, van een bepaalde mate van onvoorspelbaarheid en beperkingen en het teleologische karakter. Met een telos wordt hier bedoeld het hebben van een (doel in de) toekomst. Het concept van narrativiteit kan niet zonder een concept van persoonlijke identiteit: er is een zekere eenheid van karakter nodig om, door de tijd heen, over dezelfde persoon te kunnen spreken. Uiteindelijk is de eenheid van een mensenleven gelegen in de eenheid van het eigen narratief, waarbij het individu naar het goede zoekt en de eenheid wil completeren.

van de deugden, namelijk bij de stelling *dat de deugden aan het goede leven gerelateerd moeten worden*, net als de praktijken.[102]

Het zoeken naar het goede leven lijkt, in Aristoteliaanse zin, een universele aangelegenheid. Toch wijst MacIntyre erop dat het antwoord op de vraag naar wat 'goed' is, verschilt per context. Ook in de moderne tijd is een actor gebonden aan een zekere morele particulariteit.[103] De gebondenheid aan rollen, statussen en tradities geldt niet alleen voor de eerder beschreven klassieke culturen. Vanwege deze gebondenheid aan de context, kan een mens niet als individu het goede zoeken en de deugden beoefenen. De *gebondenheid aan een morele traditie* noemt MacIntyre het derde stadium van zijn kernconcept van de deugden. Maar waarom heeft MacIntyre het over tradities? Hij benadrukt dat de praktijken binnen tradities bestaan, en dat de deugden tradities constitueren. Wat geldt voor de praktijken, geldt ook voor tradities: ze worden ondersteund door bepaalde deugden, zoals rechtvaardigheid, waarachtigheid en moed.[104] Het individu, dat streeft naar narratieve eenheid, is, net als de praktijken, aan de tradities verbonden.

Resumerend kan gesteld worden dat er volgens MacIntyre een kernconcept van de deugden bestaat, dat conceptuele eenheid biedt aan de door hem onderzochte geschiedenis. Het is gebleken dat de deugden begrepen moeten worden tegen de achtergrond van de drie stadia: deugden worden altijd beoefend binnen bepaalde praktijken, deugden moeten gerelateerd worden aan het goede leven en deugden bestaan binnen bepaalde tradities en constitueren deze ook. Men kan de deugden dus nooit beoefenen buiten de praktijken om, zonder een notie van het goede leven en een telos en buiten tradities (of een andere sociale context) om. Het is duidelijk dat MacIntyre dit kernconcept heeft geformuleerd op basis van een historisch onderzoek. Het is gebleken dat de klassieke culturen het morele schema van Aristoteles als basis hadden. De praktijken, de noties van een gedeeld goed en een menselijke telos en de gebondenheid aan een traditie vormden de kern van die samenlevingen. Maar in paragraaf 3.2 haalde ik MacIntyre's stelling aan dat het Aristoteliaanse wereldbeeld werd afgewezen in de tijd van de Verlichting, en dat dit invloed had op de plaats van de deugden in de samenleving. In de moderne samenlevingen (die MacIntyre 'liberaal' noemt) zijn de noties van een gedeeld goed, de praktijken en de gebondenheid aan de traditie gemarginaliseerd. In de huidige tijd bestaan slechts nog de concepten van deugden, maar ze worden verkeerd begrepen en kunnen zelfs, volgens MacIntyre, niet beoefend worden in een liberale context.[105] Ik zal hier verder niet ingaan op het betoog van MacIntyre over de liberale samenleving. Wat van belang is, is dat MacIntyre terecht de vraag stelt wat er van de deugden kan overblijven, als de oude, Aristoteliaanse context is verdwenen. Hij eindigt het boek met een wens tot revitalisering van de deugden, maar denkt dat voor de beoefening van de deugden nieuwe vormen van samenlevingen dienen te ontstaan.[106] Dit roept de vraag op of het uitsluitend mogelijk is een deugdethiek te formuleren op basis van een compleet Aristotelisch schema. De deugden konden immers goed worden beoefend in de context van de klassieke culturen. Maar MacIntyre lijkt hier te willen zeggen dat de deugden een lege huls dreigen te worden zonder deze context. Hier rijst de vraag of er recht kan worden gedaan aan de deugden als MacIntyre Aristoteles' concepten van de menselijke natuur en het menselijke telos afwijst. Middels zijn kernconcept van de concepties van de deugden heeft MacIntyre inzichtelijk gemaakt dat er toch een bepaalde opvatting van de mens als specifieke soort nodig is en dat het streven naar een telos hier onderdeel van is. De mens is bij MacIntyre immers een narratief wezen dat zoekt naar het goede en een doel heeft in de toekomst. Ook de praktijken en

[102] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 254.
[103] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 255.
[104] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 255-256.
[105] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 263-265.
[106] MacIntyre. *After Virtue*, 2014. 305.

tradities hebben doelen, waarbij de deugden de middelen vormen om ze te bereiken. MacIntyre lijkt dus de notie van een menselijke telos en een bepaalde opvatting van de mens als een specifiek (narratief) wezen niet geheel af te wijzen. In zijn latere werk[107] komt MacIntyre terug op zijn eerdere afwijzing van Aristoteles' metafysische biologie. Hoewel hij nog steeds van mening is dat elementen van Aristoteles' biologie moeten worden afgewezen (de sterke nadruk op de menselijke rationaliteit), vraagt MacIntyre zich nu af of een ethische theorie onafhankelijk van biologie mogelijk is. Een theorie van de deugden is incompleet zonder verklaring voor de ontwikkeling van een bepaalde vorm van leven die begint met een bepaalde biologische gesitueerdheid. MacIntyre krijgt dus meer oog voor de dierlijke kant van de mens en de rol die de biologie speelt in het menselijke leven.

3.9. Relativisme

In de vorige paragraaf noemde ik de drie stadia van het kernconcept van MacIntyre. In een discussie over het derde stadium (deugden vinden plaats binnen tradities en constitueren deze ook) werd MacIntyre 'beschuldigd' van relativisme.[108] MacIntyre's gebruik van de term 'beschuldigd' toont dat hij niet content is met deze kwalificatie. Daarom gaat hij in een nawoord bij de editie van *After Virtue* die voor deze scriptie is gebruikt, verder in op deze kritiek. Het gaat in deze discussie om de vraag of een bepaalde vorm van relativisme niet onvermijdelijk is, aangezien tradities zelf rivaliserend kunnen zijn. MacIntyre geeft zijn criticus[109] gelijk, maar geeft ook aan dat hij er weinig belang bij heeft om de 'beschuldiging' van relativisme te weerleggen.[110] Hij geeft dus geen argumenten voor of tegen de onvermijdelijkheid van relativisme, maar verwijst opnieuw naar Aristoteles' ethiek als de beste theorie.[111] MacIntyre geeft zelf dus geen uitsluitsel over de vraag of hij als relativist gezien moet worden.

Maar wat kan er nu gezegd worden over het veronderstelde relativisme van MacIntyre? Het is gebleken dat volgens MacIntyre de deugden zijn ontstaan en betekenis hebben in een specifieke context en dat de verschillende concepties en theorieën over deugden onverenigbaar zijn. Uit deze onverenigbaarheid zou volgen dat de deugden geen universele geldigheid zouden hebben. Dit wordt echter nergens door MacIntyre zelf geconcludeerd, en hij geeft zelfs (indirect) drie argumenten die het tegendeel bewijzen.

Ten eerste stelt hij dat het te gemakkelijk is om te concluderen dat er simpelweg verschillende en onverenigbare concepties van de deugden zijn. Met zijn kernconcept geeft hij een conceptuele achtergrond die de concepties van de deugden juist met elkaar verbindt. De drie stadia (de noties van praktijken, het (goede) leven en tradities) tonen juist de conceptuele overeenkomst tussen de deugden. MacIntyre formuleerde zijn kernconcept naar aanleiding van de door hem onderzochte geschiedenis van de deugden. Het kernconcept heeft een formeel karakter, maar verwijst naar de geschiedenis waaruit blijkt dat de deugden in verschillende culturen zijn toegepast een aangepast. De veronderstelde onverenigbaarheid van de concepties van de deugden blijkt vooral te bestaan op een concreet niveau (de toepassingen in verschillende culturen). Op een abstracter niveau is er sprake van conceptuele eenheid. Dat wil zeggen dat dezelfde deugden voorkomen in verschillende culturen, al is de concrete uiting ervan verschillend.[112]

---

[107] MacIntyre. *Dependent Rational Animals*, 2014. x.
[108] MacIntyre. *After Virtue,* 2014. 320.
[109] Het gaat hier om de eerder aangehaalde tekst van Wachbroit. 'A Genealogy of Virtues', 1983.
[110] MacIntyre. *After Virtue,* 2014. 322.
[111] MacIntyre. *After Virtue,* 2014. 322.
[112] Deze manier van denken komt overeen met een onderzoek van Peterson en Seligman, die een classificatie geven van de deugden in verschillende culturen. Zij concluderen op basis van uitgebreid historisch onderzoek

Ten tweede stelt hij, zoals bleek in paragraaf 3.8, dat bepaalde deugden nodig zijn om deze praktijken en tradities te constitueren. Hij noemde waarachtigheid, rechtvaardigheid en moed als onmisbare deugden en stelde dat elke traditie dan ook een eigen 'code' van deze deugden kent. De uitingen van de deugden verschillen weliswaar per cultuur, maar de deugden zijn zeker aanwezig in een bepaalde vorm. Deze lijn kan worden doorgetrokken naar de klassieke culturen die hij beschrijft. Deze culturen hebben het morele schema van Aristoteles als basis, zij het dat het schema is aangepast aan de eigen particulariteit. Deze toepasbaarheid van de deugden in de verschillende culturen laat juist de universele kant van de deugdethiek zien.

Ten derde hecht MacIntyre waarde aan de richtlijn van het goede leven en wil hij de deugden als leidraad nemen voor het handelen. Hij stelde, zoals beschreven in paragraaf 3.2, dat na de afwijzing van het Aristoteliaanse wereldbeeld de richtlijn voor het beoordelen van het morele handelen was veranderd. MacIntyre wil de notie van het goede leven en een telos in stand houden, maar ziet geen manier om (in de huidige tijd) een mensenleven te evalueren. De vraag naar wat een goed leven is voor iemand, is volgens hem zelf contextgebonden. Omdat MacIntyre vooral oog heeft voor deze contextgebondenheid, ziet hij geen reden om deze richtlijn als een objectief evaluatiemiddel te kwalificeren. MacIntyre wijst erop dat er geen objectieve standaarden kunnen zijn voor het beoordelen van het goede leven en in die zin is hij een relativist. Maar is het stellen van de vraag en het zoeken naar het goede leven en geluk niet een universele aangelegenheid? En zou iemand die het goede leven als leidraad en evaluatiemiddel wil gebruiken, zijn eigen ideaal niet ondermijnen door te zeggen dat wat 'goed' is per context bekeken moet worden? MacIntyre legt weliswaar de nadruk op het narratieve leven als context, maar stelt ook dat de deugden aan het goede leven gekoppeld moeten worden. Zonder deze grotere context, dreigen de deugden een lege huls te worden.

3.10. Conclusies

In dit hoofdstuk heb ik onderzocht of de deugden aanspraak kunnen maken op universele geldigheid. Daarvoor heb ik onderzocht wat MacIntyre heeft geschreven over de contextgebondenheid van de deugden en of hij een relativist genoemd kan worden. Het is gebleken dat MacIntyre elke notie van objectiviteit en universele geldigheid afwijst en dat hij heeft aangetoond dat de oorspronkelijke formulering van de deugdethiek van Aristoteles contextgebonden is. Middels een degelijk historisch onderzoek toonde hij aan dat de concepties van de deugden door de tijd heen zijn veranderd, en dat deze concepties rivaliserend en onverenigbaar zijn. Hierdoor lijkt het alsof de deugden geen aanspraak kunnen maken op universele geldigheid. Echter, zijn onderzoek laat juist ook zien dat de verschillende culturen het morele schema van Aristoteles als basis hebben en zijn ethiek hebben aangepast aan de eigen particulariteit. Hierdoor krijgen de deugden zowel een particulier als een universalistisch karakter. Door de formulering van zijn kernconcept geeft MacIntyre conceptuele eenheid aan de geschiedenis en de verschillende concepties van de deugden. De drie stadia (praktijken, het goede leven en traditie) verbinden de deugden met elkaar. Ook blijken bepaalde deugden onmisbaar voor zijn theorie, en stelt hij dat elke cultuur een zekere vorm van deze deugden kent. Hiermee krijgt zijn theorie nog een universalistisch aspect. De deugden kunnen dus in *conceptuele* zin aanspraak maken op universele geldigheid. Ook in *historische* zin is gebleken dat ze

---

dat er zes deugden zijn die 'universeel' zijn. Dat wil zeggen dat deze deugden in de meeste culturen voorkomen. Deze deugden zijn wijsheid, moed, humaniteit, rechtvaardigheid, gematigdheid en transcendentie. Hoewel de lijsten van deugden verschillen, en hoewel sommige deugden cultuurgebonden zijn, kunnen de zes deugden gebruikt worden om meer concrete deugden die er verband mee houden, te classificeren. Zo kan bijvoorbeeld generositeit onder de deugd humaniteit geschaard worden. Zie: Peterson and Seligman. *Character Strenghts and Virtues. A Handbook and Classification,* 2004. 13, 50-51.

toepasbaar zijn op verschillende tijden en in verschillende plaatsen. Ook in dat opzicht kunnen zij aanspraak maken op universele geldigheid. MacIntyre heeft dus in bepaalde opzichten zijn eigen theorie een universalistisch karakter gegeven. Hij blijft in twee opzichten een relativist. Hij blijft de contextgebondenheid van de deugden benadrukken en beweert dat er geen objectieve standaarden zijn om het morele handelen te evalueren. Toch lijkt hij te zoeken naar zo'n standaard en wil hij het goede leven en de deugden herwaarderen. Deze gedachte roept de vraag op of de notie van het goede leven van Aristoteles opnieuw als evaluatiemiddel gebruikt kan worden, en of deze standaard objectief genoemd kan worden. Volgens MacIntyre bestaat deze objectiviteit niet, maar Nussbaum kan hier uitkomst bieden. Ik zal nu overgaan op het bespreken van haar werk in het volgende hoofdstuk.

Hoofdstuk 4: De deugdethiek van Nussbaum

4.1. De deugdethiek van Nussbaum

In haar artikel 'Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach'[113] schetst Nussbaum in het kort de discussie over het probleem van de universaliteit van de deugdethiek. Ze stelt dat de huidige opleving van interesse in de deugdethiek voortkomt uit onvrede met de moderne ethische stromingen deontologie en utilitarisme. Deze theorieën zouden onvoldoende aandacht besteden aan de context van het morele handelen en te ver afstaan van het echte leven. In het werk van Aristoteles zien de nieuwe deugdethici de interessante combinatie van het rigoureuze en het concrete, en de verbinding van een sterke theorie met het echte, menselijke leven.[114] Echter, deze moderne varianten op de deugdtheorie zouden in één belangrijk opzicht verschillen van de formulering van Aristoteles. De deugden worden aangehaald als alternatief voor de 'regelgerichte' stromingen, maar leiden daarmee tot (vormen van) relativisme.[115] Nussbaum geeft vervolgens een definitie van relativisme: "(…) the view that the only appropriate criteria of ethical goodness are local ones, internal to the traditions and practices of each local society or group that asks itself questions about the good. The rejection of general algorithms and abstract rules in favour of an account of the good life based on specific modes of virtuous action is taken (…) to be connected with the abandonment of the project of rationally justifying a single norm of flourishing life for all human beings and a reliance, instead, on norms that are local both in origin and in application."[116] Nussbaum noemt enkele auteurs die zij als relativisten beschouwt, onder wie MacIntyre, wiens relativisme in bovenstaand citaat weerspiegeld wordt. Over deze relativisten schrijft ze vervolgens: "(…) all connect virtue ethics with a relativist denial that ethics, correctly understood, offers any transcultural norms, justifiable by reference to reasons of universal human validity, by reference to which we may appropriatly criticize different local conceptions of the good. And all suggest that the insights we gain by pursuing ethical questions in the Aristotelian virtue-based way lend support to relativism."[117] Deze definitie laat, op kernachtige wijze, drie centrale elementen van het relativisme zien. Ten eerste stelt 'de relativist' dat er geen universele standaard voor het goede leven bestaat (de enige 'juiste' normen zijn immers lokale en traditionele normen). Ten tweede zou er geen norm zijn met universele geldigheid volgens welke lokale concepties van het goede bekritiseerd kunnen worden. Ten derde zou de 'Aristoteliaanse methode' leiden tot relativisme. Nussbaum zal, middels een alternatieve interpretatie van het werk van Aristoteles, deze drie standpunten weerleggen. In dit hoofdstuk geef ik een beschrijving van de deugdethiek van Nussbaum en maak ik een afweging van

[113] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993.
[114] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 242-243.
[115] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 243.
[116] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 243.
[117] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 243.

haar argumenten tegen die van de relativisten. Ik richt me daarbij op de vraag of de deugdethiek aanspraak kan maken op universele geldigheid.

Uit de voorgaande citaten blijkt dat relativisten, volgens Nussbaum, het zoeken naar een enkele norm voor het goede leven en de rationele rechtvaardiging daarvan, afwijzen. Ethische theorie zou niet in staat zijn om transculturele of universele redenen te geven waarmee lokale concepties van het goede bekritiseerd kunnen worden. Nussbaum is het type ethicus dat juist wel zoekt naar die norm van het goede leven, en daarvoor een rationele rechtvaardiging probeert te geven. In die zin is zij een universalist. Nussbaum gaat een stap verder door niet alleen het relativisme te bekritiseren, maar door tevens haar theorie, die grotendeels is gebaseerd op het werk van Aristoteles, praktische waarde te geven. Nussbaum's engagement en universele inslag uiten zich niet alleen in haar artikel 'Non-Relative Virtues'. Bernabe de la Cruz stelt in haar thesis[118] dat Nussbaum ook in andere werken pleit voor een Aristoteliaanse ethiek en politiek, die zich onder meer uit in haar bekende *Capabilities Approach*.[119] Volgens Bernabe de la Cruz stelt Nussbaum dat de *Capabilities Approach* (een lijst van voorwaarden voor een waardig, optimaal menselijk functioneren) volledig universeel dient te zijn, dat wil zeggen, dat deze toepasbaar moet zijn op elk mens. De lijst van mogelijkheden dient gezien te worden als cross-cultureel, in de veronderstelling dat consensus bereikt kan worden over hoe de mogelijkheden ('capabilities') op de lijst gerealiseerd kunnen worden. Nussbaum zou het model van mensenrechten aanhalen als voorbeeld voor de benadering van de realisatie van mogelijkheden. Er is hier sprake van een universeel appèl en toepasbaarheid. Nussbaum laat daarbij ruimte voor verschil, waardoor haar benadering zowel universalistisch als pluralistisch wordt. Er is ruimte voor debat en het zoeken naar consensus.[120] Nussbaum's lijst van menselijke mogelijkheden doet sterk denken aan haar lijst van Aristoteles' deugden en sferen, die ik bespreek ik paragraaf 4.3. Nussbaum's artikel 'Non-Relative Virtues' maakt dus onderdeel uit van een brede, universele visie op de kwaliteit van leven.

4.2. Nussbaum over Aristoteles

In de inleiding van deze scriptie stelde ik dat Nussbaum wil aantonen dat de contextgerichtheid van de deugdethiek niet hoeft te leiden tot relativisme. In het hoofdstuk over MacIntyre bleek dat hij in twee opzichten een relativist genoemd kan worden. MacIntyre wijst elke notie van een objectieve standaard voor het goede leven af en stelt dat de deugden contextgebonden zijn. Toch pleit hij voor een herwaardering van het goede leven en de deugden. Uit zijn kernconcept (beschreven in paragraaf 3.8) bleek dat hij van mening is dat de deugden verbonden moeten worden met het goede leven. Hij geeft echter een redelijk smalle definitie van het goede leven: 'het goede leven is een leven waarin er gezocht wordt naar wat goed is'. Dit zou, op zichzelf beschouwd, een brede en universalistische definitie kunnen zijn. Het zoeken naar het goede is immers, in Aristoteliaanse zin, een universele aangelegenheid. MacIntyre beschouwt het zoeken naar het goede waarschijnlijk wel als iets universeels, maar stelt dat het antwoord op de vraag naar wat 'goed' is, verschilt per context. Nussbaum richt zich echter op het streven van Aristoteles naar een objectieve theorie over het menselijk goede waarmee hij tevens lokale tradities wilde bekritiseren. Over Aristoteles schrijft zij: "For it is obvious that he was not only the defender of an ethical theory based on the virtues, but also

---

[118] Bernabe de la Cruz. 'An Investigation on the Aristotelian Foundations of Martha Nussbaum's Capabilities Approach and the Disability Issue Utilizing Nussbaum's Earlier Works on Aristotle.' Masterscriptie voor de Universiteit Utrecht, 2006.

[119] Bernabe de la Cruz baseert zich op diverse werken van Nussbaum. Nussbaum's *Capabilities Approach* wordt uitgewerkt in haar boek *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, 2006.

[120] Bernabe de la Cruz. 'An Investigation on the Aristotelian Foundations of Martha Nussbaum's Capabilities Approach', 2006. 8.

the defender of a single objective account of the human good, or human flourishing. This account is supposed to be objective in the sense that it is justifiable by reference to reasons that do not derive merely from local traditions and practices, but rather from features of humanness that lie beneath all local traditions and are there to be seen whether or not they are in fact recognized in local traditions. And one of Aristotle's most obvious concerns was the criticism of existing moral traditions, in his own city and in others, as unjust or repressive, or in other ways incompatible with human flourishing. He uses his account of the virtues as a basis for his criticism of local traditions."[121] Nussbaum verwijst naar enkele voorbeelden[122] waarbij Aristoteles bepaalde wetten of gewoonten bekritiseert. Vervolgens concludeert ze dat voor Aristoteles een theorie over de deugden onlosmakelijk is verbonden met het verdedigen van een objectief begrip van het menselijk goede.[123]

4.3. Deugden volgens Nussbaum

In de voorgaande paragraaf werd duidelijk dat, volgens Nussbaum, Aristoteles een objectief begrip van het menselijk goede definieerde. Dit begrip zou 'objectief' zijn, omdat het te legitimeren is door te verwijzen naar redenen die niet slechts uit lokale tradities of praktijken zijn afgeleid, maar die refereren aan een 'onderliggende norm' die voorkomt in alle tradities. Het gaat hier om een bepaalde notie van menselijkheid ('humanness'). Dit roept de vraag op naar wat hier met 'menselijkheid' bedoeld wordt en hoe deze menselijkheid samenhangt met de deugden van Aristoteles. Hier wordt tevens duidelijk dat de begrippen 'objectief' en 'universeel' bij Nussbaum nauw verwant zijn. Een norm die buiten lokale culturen om gedefinieerd wordt, en refereert aan iets dat verder gaat dan alle culturen, kan objectief genoemd worden. Een norm die toepasbaar is op verschillende tijden en in verschillende plaatsen, kan universeel genoemd worden. Het gaat hier uiteindelijk dus om een objectieve norm met universele geldigheid.

Maar wat bedoelt Nussbaum nu met 'menselijkheid' en hoe hangt dit samen met de deugden van Aristoteles? In hoofdstuk 2 beschreef ik de lijst van deugden van Aristoteles en legde ik zijn principe over het 'midden' kiezen uit. Deze lijst is, volgens Nussbaum, niet louter een opsomming van de deugden (en de ondeugden). Aristoteles verbindt de deugden aan bepaalde *sferen* van het menselijk leven, en gaat, volgens Nussbaum, als volgt te werk: "What he does, in each case, is to isolate a sphere of human experience that figures in more or less any human life, and in which more or less any human being will have to make *some* choices rather than others, and act in *some* way rather than some other."[124] Aristoteles somt dus niet alleen een aantal (cultuurgebonden) deugden op, maar benoemt de sferen van het menselijk leven waarmee elk mens te maken krijgt, en waarin elk mens moet handelen.[125] Nussbaum onthoudt zich van een verdere beschrijving van deze 'sferen', maar het is inderdaad zo dat Aristoteles bij het bespreken van de deugden tevens benoemt "met welke voorwerpen ze te maken hebben en hoe ze daarmee in verband staan".[126] Wanneer hij bijvoorbeeld de deugd van dapperheid bespreekt, stelt hij dat dapperheid niet alleen betrekking heeft op gevoelens van moed en angst, maar te maken heeft met "dingen die angst aanjagen".[127] Hij refereert aan zaken als armoede, ziekte, gemis van vrienden, de dood, een slechte naam, afgunst,

---

[121] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 243.
[122] Zij verwijst naar boek II van de *Politics*. Aristoteles bekritiseert bijvoorbeeld de gewoonte om vrouwen als bezit te behandelen. Nussbaum's stelling dat het Aristoteles' hoogste prioriteit was om morele tradities te bekritiseren is, ondanks deze voorbeelden, betwijfelbaar.
[123] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 244.
[124] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 245.
[125] Voor de benoeming van de sferen verwijst Nussbaum naar boek II.7 van de *EN*, en naar *EN* 1115a 6-7, 1117a 29-30, 1117b 25-27, 1119b 23, 1122a 19, 1122b 34, 1125b 26, 1126b 13, 1126b 11, 1127b 32.
[126] Aristoteles. *EN* III.9.1115a 4-7.
[127] Aristoteles. *EN* III.12.1117a 29-31.

geweld en liefdesverdriet.[128] Aristoteles benadrukt dat dapperheid dus een midden is ten aanzien van wat moed of angst wekt "en wel in de genoemde situaties."[129] Nussbaum destilleert vervolgens een lijst met sferen en deugden uit het werk van Aristoteles. Deze lijst zal ik hieronder weergeven. Elke sfeer is, volgens Nussbaum, verbonden met een bepaalde deugd.

Sphere	**Virtue**
1. Fear of important damages, esp. death	Courage
2. Bodily appetites and their pleasures	Moderation
3. Distribution of limited resources	Justice
4. Management of one's personal property, where others are concerned	Generosity
5. Management of personal property, where hospitality is concerned	Expansive hospitality
6. Attitudes and actions with respect to one's own worth	Greatness of soul
7. Attitude to slights and damages	Mildness of temper
8. 'Association and living together and the fellowship of words and actions'	
a. Truthfulness in speech	Truthfulness
b. Social association of a playful kind	Easy grace (contrasted with coarseness, rudeness, insensitivity)
c. Social association more generally	Nameless, but a kind of friendliness (contrasted with irritability and grumpiness)
9. Attitude to the good and ill fortune of others	Proper judgement (contrasted with enviousness, spitefulness)
10. Intellectual life	The various intellectual virtues, such as perceptiveness, kwowledge, etc.
11. The planning of one's life and conduct	Practical wisdom

Nussbaum geeft hier een zeer beknopte weergave van wat Aristoteles over de sferen en de deugden heeft geschreven. In het geval van dapperheid ('courage') wordt hier slechts de houding ten opzichte van schade of de dood genoemd. Aristoteles gaat uitgebreider in op de sferen en de deugden en vraagt zich daarbij steeds af wat gepast handelen in die sfeer betekent. Nussbaum laat het bij dit beknopte schema, maar het is voldoende om haar standpunt te illustreren.

Welk punt wil Nussbaum nu middels dit schema maken? Zoals gezegd, zoekt Nussbaum naar een objectieve norm van het goede leven waarmee tevens lokale tradities bekritiseerd kunnen worden. Zij refereert daarvoor aan een 'norm' die universele geldigheid zou hebben, namelijk de notie van menselijkheid. Zo karakteriseert zij de sferen die Aristoteles noemt, als sferen van *universele* menselijke ervaringen en keuzes.[130] De bijbehorende deugd van Aristoteles is in Nussbaum's

[128] Aristoteles. *EN* III.9.1115a 9-24, III.11.1116a 13-14.
[129] Aristoteles. *EN* III.11.1116a 10-11.
[130] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 246.

interpretatie, datgene wat gepast is om te doen in die sfeer. Dit sluit inderdaad goed aan bij Aristoteles' principe over het 'midden' kiezen. Het punt dat Nussbaum nu wil maken, formuleert zij als volgt: "On this approach, it does not seem possible to say, as the relativist wishes to, that a given society does not contain anything that corresponds to a given virtue. Nor does it seem to be an open question, in the case of a particular agent, whether a certain virtue should or should not be included in his or her life- except in the sense that she can always choose to pursue the corresponding definciency instead. The point is that everyone makes some choices and acts somehow or other in these spheres: if not properly, then improperly. Everyone has *some* attitude, and corresponding behaviour, towords her own death, her bodily appitites (…), and so on. No matter where one lives one cannot escape these questions, so long as one is living a human life."[131] Uit dit citaat blijkt dat de beschreven sferen universele geldigheid hebben. Ze gelden immers voor iedereen die een menselijk leven leidt. Als men vervolgens stelt dat de deugden gekoppeld zijn aan deze sferen, en dat de sferen in elke cultuur aanwezig zijn, dan hebben ook de deugden universele geldigheid. Ze vormen immers een richtlijn voor het handelen, in situaties waarmee elk mens te maken krijgt. Nu zou een relativist kunnen tegenwerpen, dat er onenigheid bestaat over wat gepast is in een situatie, binnen culturen of tussen culturen. Nussbaum erkent dat de opvattingen over wat gepast is, kunnen verschillen. Ze stelt echter dat de discussies dan over verschillende specificaties van een zelfde deugd gaan.[132] Zo bezien kunnen de deugden, ondanks de verschillende uitwerkingen in verschillende culturen, hun universele geldigheid behouden. De relativist zou nu kunnen stellen dat sommige deugden duidelijk cultuurgebonden zijn, zoals bleek in het hoofdstuk over MacIntyre. Op een concreet niveau heeft de relativist hier een goed punt. Het is waar dat sommige deugden cultuurgebonden zijn. Maar op een abstracter niveau zijn de overeenkomsten van de voorkomende deugden belangrijker dan de verschillen. In het hoofdstuk over MacIntyre haalde ik het onderzoek van Peterson en Seligman aan, die onderzochten welke deugden universeel genoemd kunnen worden. Zij richten zich meer op de overeenkomsten van de deugden dan op de verschillen. Op basis van een cross-cultureel, historisch onderzoek geven zij een classificatie van de deugden in verschillende culturen. Zij concluderen dat er zes deugden zijn die 'universeel' genoemd kunnen worden. Daarmee bedoelen zij dat deze deugden in de meeste culturen voorkomen. De zes deugden zijn wijsheid, moed, humaniteit, rechtvaardigheid, gematigdheid en transcendentie. Hoewel sommige deugden inderdaad cultuurgebonden zijn, komen de zes 'kerndeugden' in de meeste culturen voor. Op een abstract niveau kunnen de deugden dan toch universeel genoemd worden.[133]

4.4. Een universeel mensbeeld

In de voorgaande paragraaf citeerde ik het standpunt van Nussbaum over de universele sferen en de daaraan gekoppelde deugden. Middels dit citaat laat Nussbaum niet alleen het universele karakter van de deugden zien, zij geeft hier tevens een universeel en objectief *mensbeeld*. Volgens haar, en volgens haar interpretatie van Aristoteles, is de mens een wezen dat te maken krijgt met bepaalde sferen, ervaringen en keuzes. Een deugdzaam leven houdt dan in dat men doet wat gepast is in een bepaalde sfeer en dat men de deugden daarbij als richtlijn kan nemen. In hoofdstuk 2 concludeerde ik dat het mensbeeld van Aristoteles universeel genoemd kan worden. Deze universaliteit kwam voort uit zijn naturalistische mensbeeld. Hoewel Nussbaum het mensbeeld van Aristoteles niet geheel getrouw overneemt (er wordt niets gezegd over naturalisme of over de menselijke ziel), ziet zij een grote mate van universaliteit in de sferen die hij beschrijft. Op deze wijze kan de lijn van het universele denken in de deugdethiek toch worden doorgetrokken, met betrekking tot het universele

[131] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 247.
[132] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 247.
[133] Peterson and Seligman. *Character Strenghts and Virtues,* 2004. 13, 50-51.

mensbeeld. Dit is tevens een mensbeeld waarin MacIntyre zich naar verwachting zou kunnen vinden. In hoofdstuk 3 werd duidelijk dat MacIntyre de universaliteitspretentie van Aristoteles vooral zag in zijn metafysische biologie, en dat hij deze afwees. MacIntyre stelde vervolgens dat het universele mensbeeld van Aristoteles voortkwam uit het sociale leven. Dat wil zeggen dat hij Aristoteles' naturalisme inruilde voor een sociale context. De sferen die Aristoteles beschrijft, komen hiermee overeen. Het sociale leven hoeft op deze wijze niet gezien te worden als een (louter) lokale aangelegenheid, maar als een leven dat bestaat uit universele sferen, ervaringen en keuzes. Het is dus mogelijk om een universeel mensbeeld te formuleren op basis van het werk van Aristoteles, ook als men zijn metafysische biologie afwijst.

Een hedendaagse kijk op de noties van een universeel mensbeeld en naturalisme wordt verwoord door Flanagan. In zijn boek *The Really Hard Problem*[134] stelt hij dat Nussbaum's mensbeeld goed aansluit bij actueel onderzoek uit de sociale psychologie.[135] Nussbaum houdt zich namelijk bezig met menselijke vermogens en zingeving. Haar interpretatie van Aristoteles' beeld van de mens als een rationeel dier gaat verder dan rationaliteit alleen. Volgens Flanagan schetst Nussbaum de mens als een emotioneel, affectief, strevend en gelukmatig ingesteld wezen.[136] Nussbaum benoemt in 'Non-Relative Virtues' inderdaad enkele kenmerken van de menselijke soort die in elke cultuur voorkomen. In de voorgaande paragraaf kwam de verhouding tot het menselijk lichaam en de dood al aan de orde. Nussbaum refereert daarnaast aan zaken als plezier en pijn, cognitieve mogelijkheden, (kinderlijke) ontwikkeling, affiliatie en humor.[137] Deze visie sluit goed aan bij Aristoteles' beschrijving van de mens als een wezen dat naar kennis streeft (als het gaat om cognitieve mogelijkheden) en bij zijn opvatting over het belang van vriendschappen (de mens is een sociaal dier).

Flanagan beschrijft de mens als een (zelf)bewust sociaal dier dat zoekt naar zingeving, zonder definitieve antwoorden te vinden. Hij onderschrijft de hedendaagse wetenschappelijke opvatting dat de mens een biologisch wezen is dat in een materiële wereld leeft. Deze visie noemt hij naturalisme. Ondanks deze naturalistische opvatting wil Flanagan onderzoeken hoe zingeving mogelijk is.[138] Hij concludeert dat de mens een samengestelde natuur heeft, waarbij de eerste natuur is gericht op overleven en de tweede op zingeving.[139] Hij prijst het mensbeeld van Nussbaum en Aristoteles, waarbij hij de strevende aard van de mens als een universeel gegeven ziet. Dit streven is gericht op het bereiken van geluk en optimaal functioneren. Volgens Flanagan zijn deze doelen gegeven door de menselijke natuur en om die reden universeel.[140] Flanagan baseert zich vooral op empirisch onderzoek en sluit zich aan bij de conclusies van (het eerdergenoemde onderzoek van) Peterson en Seligman.[141] Het is in Flanagan's visie mogelijk een universeel mensbeeld te formuleren op basis van hedendaags empirisch onderzoek en het mensbeeld van Aristoteles en Nussbaum te onderschrijven, zonder het naturalisme af te wijzen. Het hedendaags naturalisme houdt in dat er geen 'bovennatuurlijke' invloeden zijn op de mens, of op de menselijke zingeving. Naturalisme wordt hier gelijk gesteld aan materialisme.

---

[134] Flanagan. *The Really Hard Problem. Meaning in a Material World*, 2009.
[135] Flanagan. *The Really Hard Problem,* 2009. 202.
[136] Flanagan. *The Really Hard Problem,* 2009. 53-54.
[137] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 263-264.
[138] Flanagan. *The Really Hard Problem,* 2009. xi-xiii.
[139] Flanagan. *The Really Hard Problem,* 2009. 54.
[140] Flanagan. *The Really Hard Problem,* 2009. 57.
[141] Flanagan. *The Really Hard Problem,* 2009. 50-52, 130-132.

Maar waarom is het van belang om een universeel mensbeeld te formuleren? Dit is van belang, omdat er een basis nodig is voor het uitoefenen van kritiek op lokale praktijken en tradities die onrechtvaardig zijn. Nussbaum toonde al aan dat Aristoteles zijn ethiek gebruikte om lokale gewoonten en wetten te bekritiseren. Nu hoeft het feit dat Aristoteles dit doet geen argument te zijn om onrechtvaardigheid te bestrijden. Het roept echter wel de vraag op hoe een deugd als rechtvaardigheid kan worden gepraktiseerd volgens een relativist. Een relativist die een praktijk immoreel of onrechtvaardig noemt, kan zich niet beroepen op een (universele) norm of een reden om immoraliteit te bekritiseren. Dat betekent ófwel dat er alsnog een norm moet worden gesteld, ófwel dat de relativist immoraliteit en onrechtvaardigheid moet tolereren. Deze laatste optie lijkt me onverenigbaar met het streven naar een deugdzaam leven, en zelfs MacIntyre stelt dat rechtvaardigheid een uniforme en onpersoonlijke standaard vereist (zie paragraaf 3.8). Hiermee samenhangend ontkomt de relativist er sowieso niet aan om een norm te stellen. Zo werd bij MacIntyre duidelijk dat hij een herwaardering verlangde van het goede leven, en van de deugden. Hiermee stelt hij echter zelf een bepaalde norm. Wie nu stelt dat het goede leven en de deugden de richtlijn voor het handelen moeten vormen, keert zich logischerwijs tegen vormen van leven waarin dit niet gebeurt, of waarin dit zelfs onmogelijk wordt gemaakt. MacIntyre begon zelf al met het bekritiseren van de 'liberale' samenleving, omdat in zo'n context volgens hem de deugden niet beoefend kunnen worden. Hiermee gebruikt hij de norm van het goede leven als een meetlat en evaluatiemiddel voor het morele handelen. MacIntyre wees er terecht op dat de standaard voor het beoordelen van het morele handelen was veranderd door de afwijzing van het Aristoteliaanse wereldbeeld. Maar daarmee is de mogelijkheid om het goede leven als evaluatiemiddel te gebruiken niet geheel verdwenen. Op welke manier kan nu het goede leven als evaluatiemiddel gebruikt worden? Nussbaum begint met het beschrijven van universele sferen, en met de notie van menselijkheid. Het universele mensbeeld van de deugdethiek vormt zo de basis om kritiek te kunnen uitoefenen op lokale praktijken.

Wie stelt dat het goede leven geleefd dient te worden, ontkomt er dus niet aan om een norm te stellen. Dit roept de vraag op voor wie deze norm kan of moet gelden, en hoe deze norm gelegitimeerd kan worden. Het stellen van een norm veronderstelt dat daar ook naar gehandeld wordt. Flanagan noemt dit een kwestie van logische consistentie. Maar wat bedoelt hij hiermee? Het is duidelijk dat deugdethici de mens beschouwen als een wezen dat streeft naar geluk en optimaal functioneren. Flanagan werpt de vraag op hoe dit streven aan het functioneren van anderen verbonden is.[142] Volgens hem betekent een zinvol leven leiden onder meer dat iemand bewust moreel handelt, echte vriendschappen heeft en de mogelijkheid heeft om talenten te ontwikkelen. De vraag is nu hoe de deugdethicus omgaat met het feit dat het hier in sommige mensenlevens aan ontbreekt. Flanagan stelt het volgende: "If we think that each human life has intrinsic worth and that each person deserves equal chances to live a good life, then it follows that we should work to make the conditions of living meaningfully universally available. Aristotle saw this, at which point he turned his attention from ethics to politics."[143] Deze overgang van visie naar handelen, weerspiegelt de universalistische, politieke lijn van Nussbaum. De premissen in dit citaat vormen een soort principe waarop het handelen gebaseerd kan worden, namelijk dat elk leven intrinsieke waarde heeft en dat een ieder de kans moet krijgen om het goede leven te leiden. Flanagan stelt dat zo'n principe nodig is, omdat anders het Aristotelisch ideaal alleen een psychologische opvatting blijft, of slechts haalbaar is voor enkele personen.[144] Dit komt overeen met wat Nussbaum doet. Zij stelt dat een ieder recht heeft op het goede leven en wil de omstandigheden bevorderen waardoor dit leven

[142] Flanagan. *The Really Hard Problem,* 2009. 57.
[143] Flanagan. *The Really Hard Problem,* 2009. 58.
[144] Flanagan. *The Really Hard Problem,* 2009. 59.

mogelijk wordt gemaakt. Zij gebruikt daarvoor de norm van humaniteit, die zowel het startpunt als het doel is van haar ethiek, en de drijfveer vormt voor het handelen. Het mogelijk maken van het goede leven is een logisch gevolg van de opvatting dat het goede leven geleefd dient te worden. Hierin ligt de kracht van de universele theorie van Nussbaum en de zwakte van het relativisme, dat zich niet kan beroepen op een universele norm of een principe om onrechtvaardigheid en immorele praktijken te bekritiseren.

4.5. De Aristoteliaanse dialoog

In hoofdstuk 2 van deze scriptie werd duidelijk dat Aristoteles' deugdethiek op de praktijk gericht was. Voor het vormen van een voortreffelijk karakter is het nodig om te handelen. Ook voor Nussbaum is het belangrijk dat een ethische theorie praktische waarde heeft. In haar artikel laat zij zien hoe, middels een Aristoteliaanse dialoog, ethische progressie bereikt kan worden.

Het startpunt van haar ethiek is het schema van de sferen en de deugden (zie paragraaf 4.3). De deugden zijn daarbij gekoppeld aan de sferen, die zij 'fundamentele ervaringen' noemt ('grounding experiences'). Zoals eerder beschreven, vormt de bijbehorende deugd datgene wat gepast is om te doen in een bepaalde sfeer. Nussbaum noemt dit een 'smalle' ('thin' or 'nominal') definitie van een deugd. Zij stelt nu dat het de taak van de ethische theorie is om tot een bredere definitie te komen.[145] Deze ethische progressie kan worden bereikt door het voeren van een Aristoteliaanse dialoog. Nussbaum geeft een beschrijving van deze methode, die ik hier in het kort zal weergeven.

Volgens Nussbaum begint Aristoteles met het groepsgewijs bespreken van een ervaring. De inhoud van deze ervaring krijgt de vorm van een woord, bijvoorbeeld 'onweer'. Er is dus een bepaalde ervaring met 'onweer', terwijl men nog niet hoeft te weten wat het is, of hoe het verklaard kan worden. Het gaat erom dat de ervaring van iets het onderwerp van onderzoek wordt.[146] Er ontstaan vragen over wat onweer is, evenals verschillende theorieën over het antwoord. Er is een smalle definitie van onweer, bijvoorbeeld 'dat geluid in de wolken'. De verschillende theorieën van verklaringen zijn nu de kandidaten voor een bredere definitie. Deze methode wordt, volgens Nussbaum, ook door Aristoteles gebruikt voor ethische vragen.[147] Het is volgens Aristoteles zelfs typisch menselijk om ethische termen te bezigen, vanwege de ervaringen die mensen hebben. Zo is 'rechtvaardigheid' belangrijk, vanwege de ervaring met 'onrechtvaardigheid'.[148] Hier wordt onderstreept op welke wijze de deugden aan de sferen zijn gekoppeld en waarom dit zo is. Het gaat erom dat men zich beraadt op gedeelde menselijke ervaringen. Ethische progressie betekent dat men, via deze dialoog, tot een bredere en meer correcte definitie komt van een deugd en een antwoord vindt op de vraag wat gepast is om te doen in een bepaalde sfeer. Nussbaum komt vervolgens met een observatie over de *Politica* van Aristoteles: "In keeping with these ideas, the *Politics* as a whole presents the beliefs of the many different societies it investigates not as unrelated local norms, but as competing answers to questions about justice and courage (and so on) with which all societies are (being human) concerned, and in response to which they all try to find what is good. Aristotle's analysis of the virtues gives him an appropriate framework for these comparisons, which seem perfectly appropriate inquiries into the ways in which different societies have solved common human problems."[149]

---

[145] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 247.
[146] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 247.
[147] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 248.
[148] Nussbaum verwijst naar de *Pol.* I.2, 1253a 1-18 en *EN* 1145a 25-7, 1178b 10. Zie: Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 248.
[149] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 249.

Nussbaum betoogt middels deze observatie dat de debatten over de verschillende deugden binnen culturen en tussen culturen weliswaar verschillende antwoorden formuleren op de vraag wat een deugd is, maar dat deze debatten tegelijkertijd ethische progressie inhouden. Dit is van belang, omdat MacIntyre's vermeende relativisme voortkwam uit zijn visie op de debatten over deugden. MacIntyre onderstreepte immers veelvuldig dat de verschillende concepties van de deugden onverenigbaar en zelfs rivaliserend zouden zijn. Maar Nussbaum toont hier aan dat debatten kunnen leiden tot verbeteringen van gewoonten en tradities die in strijd zijn met het goede leven. Deze verbeteringen betreffen niet alleen individuele situaties, maar kunnen zelfs de vorm aannemen van regels of wetten. Zo werd duidelijk dat Aristoteles bepaalde wetten wilde aanpassen en laat Nussbaum zien dat een goede 'regel' de uitkomst is van goed beraad en wijze keuzes.[150] Deze lijn kan worden doorgetrokken naar het onderzoek van MacIntyre zelf. Hij stelde immers dat het morele schema van Aristoteles door de eeuwen heen is aangepast en aangevuld binnen de klassieke culturen. Nussbaum zet deze lijn in de geschiedenis voort en laat op deze wijze zien dat, ook in de moderne tijd, de deugden beoefend en besproken kunnen worden. De verschillende opvattingen over de deugden hoeven dus niet te leiden tot relativisme, maar kunnen gezien worden als een debat over universele aangelegenheden, waarbij ethische progressie mogelijk is.

In de inleiding haalde ik het werk van Hursthouse[151] aan, die betoogt dat de deugdethiek inderdaad in staat is tot het formuleren van regels. Zij stelt dat, als eerlijkheid een deugd is, het een 'regel' is dat men eerlijk dient te zijn.[152] Deze regels van Hursthouse maken echter geen aanspraak op universele geldigheid. Daarvoor is het nodig dat de deugden waarop de regels gebaseerd zijn, universeel genoemd kunnen worden. Een andere mogelijkheid om aanspraak te maken op universele geldigheid, is door deugden te koppelen aan de menselijke natuur, zoals bij Aristoteles het geval is. Hursthouse gaat hier zelf niet op in, maar het is duidelijk dat een universele deugdethiek meer behelst dan verwachtingen of 'geboden'. Nussbaum doet dit middels haar universele mensbeeld, en middels haar uitgangspunt dat de meeste deugden in de meeste culturen voorkomen. Daarnaast baseert zij zich op een universele norm die het basisprincipe van haar visie en haar handelingsmotief vormt.

4.6. Conclusies

In dit hoofdstuk heb ik onderzocht of de deugdethiek aanspraak kan maken op universele geldigheid. Ik heb daarvoor gekeken naar een artikel van Nussbaum, die stelt dat het mogelijk is om een universele deugdethiek te formuleren op basis van het werk van Aristoteles.

Nussbaum staat bekend als een universele denker, die ethische theorie praktische waarde wil geven. Haar artikel 'Non-Relative Virtues' is een onderdeel van een universele visie op de kwaliteit van leven. Nussbaum zoekt daarbij naar een objectieve of universele norm van het goede leven, en probeert deze op rationele wijze te rechtvaardigen. In die zin is zij een universalist. In het werk van een aantal relativisten stuit zij op de ontkenning van het bestaan van zo'n norm. Het relativisme ontstond op basis van kritiek op de meer regelgerichte ethische stromingen, deontologie en utilitarisme. Een theorie die de nadruk legt op (universele) regels, kan volgens de relativisten rigide worden, en heeft te weinig oog voor de context van het morele handelen. Het is dan ook begrijpelijk dat de relativisten meer aandacht vroegen voor deze context. Dit relativisme brengt echter volgens Nussbaum een probleem met zich mee. Omdat de relativist ontkent dat er een objectieve of universele standaard is voor het goede leven, is het niet mogelijk om onrechtvaardige praktijken of

[150] Nussbaum. 'Non-Relative Virtues', 1993. 257.
[151] Hursthouse. *On Virtue Ethics*, 2001.
[152] Hursthouse. *On Virtue Ethics*, 2001. 17.

tradities te bekritiseren. Nussbaum streeft vanuit haar universalistische visie op de mens juist wel naar zo'n standaard. In haar artikel 'Non-Relative Virtues' wil zij dan ook de standpunten van de relativisten weerleggen en aantonen dat de deugdethiek niet tot relativisme hoeft te leiden.

De drie belangrijkste standpunten van de relativisten werden als volgt door Nussbaum weergegeven. Ten eerste stelt de relativist dat er geen universele standaard voor het goede leven bestaat (de enige 'juiste' normen zijn immers lokale en traditionele normen). Ten tweede zou er geen norm zijn met universele geldigheid volgens welke lokale concepties van het goede bekritiseerd kunnen worden. Ten derde zou de Aristoteliaanse methode leiden tot relativisme.

Met betrekking tot het eerste standpunt toonde Nussbaum aan dat Aristoteles een objectief begrip van het goede leven heeft geformuleerd. Deze objectiviteit is gelegen in de notie van menselijkheid die in alle culturen voorkomt. Deze menselijkheid uit zich in de sferen, ook wel universele menselijke aangelegenheden genoemd, waarmee elk mens te maken krijgt, en waarin keuzes gemaakt moeten worden. Deze sferen zijn gekoppeld aan de deugden, die de richtlijn voor het handelen vormen bij het maken van die keuzes. Nussbaum baseert haar mensbeeld dus niet zozeer op het naturalisme van Aristoteles, maar ziet de mens als een wezen dat met bepaalde sferen te maken krijgt. De mens streeft in elke cultuur naar het goede leven. Het antwoord op de vraag naar wat goed is, is bij Nussbaum niet afhankelijk van een context, maar hangt bij Nussbaum samen met de notie van menselijkheid.

Tijdens het onderzoeken van de notie van objectiviteit, bleek dat dit begrip bij Nussbaum nauw verwant is aan het begrip universaliteit. Nussbaum gaf, op basis van het werk van Aristoteles, een objectief begrip van het goede leven. De norm van dit goede leven kan objectief genoemd worden, omdat het voorbij gaat aan lokale normen, en terug te vinden is in alle culturen. Wanneer een norm toepasbaar is op verschillende tijden en in verschillende plaatsen, kan men spreken van universele geldigheid. De norm van menselijkheid, de sferen en de deugden blijken alle drie toepasbaar in verschillende culturen. Uit het onderzoek van MacIntyre bleek dat het morele schema van Aristoteles in verschillende culturen (op verschillende tijden en plaatsen) is overgenomen en aangepast. Uit het onderzoek van Peterson en Seligman bleek dat er zes 'kerndeugden' zijn die in de meeste culturen voorkomen. Omdat de deugden op zoveel verschillende tijden en plaatsen zijn toegepast, kunnen zij universeel genoemd worden. De sferen die Nussbaum beschrijft, komen voor in elk mensenleven. Nussbaum toonde aan dat de objectieve norm van het goede leven niet alleen toepasbaar is in alle culturen, maar ook dat deze gebruikt kan worden om lokale tradities te bekritiseren. Op deze wijze weerlegde zij het tweede standpunt van de relativisten.

Het derde standpunt hield in dat de Aristoteliaanse dialoog zou leiden tot relativisme. Nussbaum gaf een beschrijving, op basis van het werk van Aristoteles, van het verloop van deze dialogen. Nussbaum maakte inzichtelijk dat de debatten over de deugden niet slechts laten zien dat er onverenigbare concepties en verschillende opvattingen over deugden zijn, maar dat er juist sprake is van ethische progressie. Deze progressie kan zelfs de vorm aannemen van regels of wetten, waaruit blijkt dat de deugdethiek zeker in staat is tot het formuleren van regels. Daarbij hebben de deugden in het debat universele geldigheid, omdat het, ondanks de verschillende specificaties, steeds gaat om de bespreking van dezelfde deugd. De onderzoeken van Nussbaum, MacIntyre en Peterson en Seligman laten zien dat de deugden door de eeuwen heen steeds opnieuw zijn besproken in verschillende culturen. Door de debatten te interpreteren als besprekingen van steeds dezelfde deugden, in het kader van ethische progressie, kan gesteld worden dat ze universele geldigheid bezitten. Het is denkbaar dat een relativist zich niet gedwongen voelt de debatten zo te interpreteren dat ze om dezelfde deugden gaan. Echter, om aan te kunnen tonen dat er verschillende concepties zijn van deugden, of van één enkele deugd, is het onontkoombaar om ze te

benoemen. MacIntyre doet dit bijvoorbeeld met de discussie over rechtvaardigheid (aangehaald in paragraaf 3.5). Op deze wijze wordt duidelijk dat het hier om het bespreken van dezelfde deugd gaat. Hoewel sommige deugden wel cultuurgebonden bleken te zijn, werd duidelijk dat de meeste culturen toch dezelfde kerndeugden kennen. De deugden verschillen weliswaar per cultuur op een concreet niveau, maar kunnen worden herleid tot enkele kerndeugden die op een abstracter niveau voorkomen in de meeste culturen.

Verder werd in dit hoofdstuk duidelijk dat Nussbaum een universeel mensbeeld formuleerde op basis van het werk van Aristoteles. Daarvoor nam zij niet geheel getrouw de naturalistische invalshoek van Aristoteles over. In plaats daarvan haalde zij de sferen aan die door Aristoteles zelf zijn beschreven, die zij universeel menselijke aangelegenheden noemde. Op deze wijze ontstond er een universeel mensbeeld dat niet in strijd is met de sociaalhistorische invalshoek van MacIntyre. Het is dus mogelijk een universeel mensbeeld te formuleren op basis van het werk van Aristoteles, zonder zijn naturalisme, of, bij MacIntyre, zijn metafysische biologie over te nemen. Nussbaum's mensbeeld wordt gesteund door Flanagan, die zijn universele mensbeeld juist wel baseert op naturalisme, hoewel dit naturalisme niet geheel dezelfde is als dat van Aristoteles. Nussbaum wist haar universele mensbeeld te gebruiken als een rationele basis voor het morele handelen.

Tot slot kan gezegd worden dat Nussbaum een universeel denker is, die waarde hecht aan de praktische toepasbaarheid van ethische theorie. Ze formuleerde niet alleen een universeel mensbeeld, maar verbindt politieke consequenties aan de deugdethiek. Als de mens streeft naar het goede leven, en als men vindt dat het goede leven geleefd moet worden, dan volgt daaruit dat de omstandigheden om dit goede leven te leiden, bevorderd moeten worden. Nussbaum gebruikt haar notie van menselijkheid als een doel en een principe op basis waarvan zij handelt. Haar theorie heeft daarmee duidelijk een universele inslag. Het is duidelijk dat Nussbaum er op deze wijze in geslaagd is een universele deugdethiek te formuleren op basis van het werk van Aristoteles.

Conclusies

In deze scriptie heb ik onderzocht of de deugdethiek aanspraak kan maken op universele geldigheid. De aanleiding van dit onderzoek was de hedendaagse stroom van publicaties over deugdethiek die voortkwam uit onvrede met de moderne ethische stromingen deontologie en utilitarisme. Protagonisten van deze stromingen zijn erop gericht om regels of principes te formuleren voor het handelen, die zoveel mogelijk universele geldigheid bezitten. De nieuwe deugdethici stelden dat deze regels en principes te rigide waren, en vestigden de aandacht op de context van het morele handelen. Men zocht naar een morele theorie waarin aandacht was voor de context van het handelen en voor de motieven en de rol van de actor. Hiervoor richtten de nieuwe deugdethici zich tot de deugdethiek van Aristoteles, die de oorspronkelijke en invloedrijke basis van de deugdethiek formuleerde. In zijn ethiek staan deugd, karakter en geluk centraal, waarbij geluk het hoogste doel van de mens is. Het is gebleken dat Aristoteles een naturalistisch mensbeeld formuleerde. Hij zag de mens als een biologisch wezen dat een eigen, natuurlijke functie heeft en een actief en rationeel leven leidt. Hierbij is de impliciete premisse dat wat natuurlijk is, universeel is. Op deze wijze maakt in ieder geval het *mensbeeld* van Aristoteles aanspraak op universele geldigheid. Aristoteles stelde echter ook dat de natuurlijke taak van de mens pas volbracht kan worden door onderricht en gewoonte. Hier rijst de vraag of het mensbeeld van Aristoteles, en de deugden die daaruit voortkomen, niet cultuurgebonden zijn. Het mensbeeld van Aristoteles bleek universele geldigheid te hebben. Het is echter de vraag of de deugden die verband houden met Aristoteles' mensbeeld zelf universele geldigheid hebben. Voor Aristoteles lijkt dit een vanzelfsprekendheid, maar deze claim van universaliteit is aanvechtbaar.

De meest vooraanstaande filosoof en vermeende relativist, MacIntyre, benadrukte het belang van de context van de deugden, omdat hij wilde aantonen dat deugden zijn ontstaan en betekenis hebben in specifieke contexten. Daarbij werd duidelijk dat de verschillende concepties van de deugden onverenigbaar en rivaliserend zijn. MacIntyre trok echter niet de conclusie dat er simpelweg verschillende concepties zijn, maar gaf middels zijn kernconcept een conceptuele achtergrond aan de geschiedenis van de deugden. Middels zijn kernconcept maakte hij inzichtelijk dat deugden altijd in een bepaalde praktijk beoefend worden, dat ze gerelateerd moeten worden aan het goede leven en dat ze een plaats hebben binnen tradities. Op deze wijze gaf MacIntyre zowel conceptuele als historische eenheid aan de deugden. Uit zijn onderzoek bleek dat de deugden door de tijd heen op verschillende plaatsen beoefend zijn. Ondanks het feit dat enkele deugden inderdaad cultuurgebonden bleken te zijn, komen de meeste deugden in abstract zin in de meeste culturen voor. Ze zijn door de tijd heen en op verschillende plaatsen toegepast, waarmee ze universele geldigheid krijgen.

MacIntyre bleef vooralsnog een relativist, in zoverre hij concludeerde dat de deugden contextgebonden zijn en dat er geen objectieve standaard is om het morele handelen te beoordelen. Hij bleek echter ook te streven naar een herwaardering van het goede leven, maar beweerde dat de beoefening van de deugden niet goed mogelijk is in de moderne tijd. Ondanks het gegeven dat de deugden universele geldigheid bezitten, kan de lijn van de universaliteit volgens MacIntyre niet worden doorgetrokken in de deugdethiek. Uit zijn onderzoek bleek dat de deugden in veel culturen voorkomen en zijn toegepast. Toch houdt MacIntyre vast aan zijn conclusies wat betreft de contextgebondenheid van de deugden en de onmogelijkheid van een objectieve standaard voor de beoordeling van moreel gedrag.

Tegenover dit relativisme, heb ik het universalisme van Nussbaum geplaatst. Zij weerlegde op overtuigende wijze de drie standpunten van de relativisten. Middels haar interpretatie van het werk van Aristoteles toonde ze aan dat binnen de deugdethiek een objectief begrip van het menselijk

leven mogelijk is. Dit begrip bestaat uit een universele definitie van een mens, en van menselijke aangelegenheden. Zowel de sferen als de daaraan gekoppelde deugden blijken universele geldigheid te hebben. Deze objectieve standaard heeft zelf ook universele geldigheid en kan gebruikt worden om lokale concepties van het goede te bekritiseren. Het probleem van de universaliteit van de deugdethiek bestond er volgens Nussbaum in dat relativisten niet in staat zijn om immoraliteit en onrechtvaardige praktijken te bekritiseren. Nussbaum liet zien dat dit met een universele visie wel mogelijk is binnen de deugdethiek.

Door haar interpretatie van de Aristoteliaanse methode toonde Nussbaum aan dat debatten over deugden niet hoeven te leiden tot relativisme, maar dat ze getuigen van ethische progressie. Het debat wordt hier niet opgevat als een verzameling van onverenigbare concepties van deugden, maar als een manier om tot een adequaat begrip van de deugden te komen. Op deze wijze is het mogelijk gebleken om tot regels voor het handelen te komen. Nussbaum laat hiermee zien dat het bespreken van de deugden een universele aangelegenheid is. De beoefening van de deugden is dus niet afhankelijk van een context, maar hangt samen met de universele menselijke sferen.

MacIntyre bleek in twee opzichten een relativist te zijn. Ten eerste beweerde hij dat er geen objectieve standaard is voor het beoordelen van morele handelingen. Ten tweede beweerde hij dat de deugden contextgebonden zijn. Deze twee standpunten zijn overtuigend weerlegd door Nussbaum. Om die reden heeft Nussbaum het sterkste standpunt met betrekking tot de universaliteit van de deugdethiek.

Literatuur

Anscombe, G.E.M. 'Modern Moral Philosophy'. In: *Philosophy 33*, nummer 124, 1958. http://www.pitt.edu/~mthompso/readings/mmp.pdf (Geraadpleegd 4 september 2015).

Aristoteles. *Ethica: Ethica Nicomachea.* Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe. Redactie: K.A. Algra et al. Groningen: Historische Uitgeverij, 2009.

Aristoteles. *Politica.* Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Jan Maarten Bremer en Ton Kessels. Redactie: K.A. Algra et al. Groningen: Historische Uitgeverij, 2012.

Athanassoulis, N. 'Virtue Ethics'. In: Fieser, J. and B. Dowden (eds.). *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2014. http://www.iep.utm.edu/virtue/ (Geraadpleegd 4 november 2014).

Audi, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2009.

Becker, Lawrence C. and Becker, Charlotte B. (eds.). *Encyclopedia of Ethics.* Second Edition. Volume I. New York/ London: Routledge, 2001.

Becker, Lawrence C. and Becker, Charlotte B. (eds.). *Encyclopedia of Ethics.* Second Edition. Volume III. New York/ London: Routledge, 2001.

Bernabe de la Cruz, Rosemarie. 'An Investigation on the Aristotelian Foundations of Martha Nussbaum's Capabilities Approach and the Disability Issue Utilizing Nussbaum's Earlier Works on Aristotle.' Masterscriptie voor de Universiteit Utrecht, 2006. http://liu.diva-portal.org/smash/get/diva2:22106/FULLTEXT01.pdf (Geraadpleegd 10 juni 2016).

Finley, M.I. *The World of Odysseus*. New York: New York Review of Books, 1954.

Flanagan, Owen. *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World.* Cambridge/ Massachusetts/ London: The MIT Press, 2009.

Freeman, Samuel. 'Deontology'. In: Becker, Lawrence C. and Becker, Charlotte B. (eds.). *Encyclopedia of Ethics.* Second Edition. Volume I. New York/ London: Routledge, 2001.

Homerus. *Ilias & Odyssee*. Vertaald door M.A. Schwartz. Amsterdam: Athenaeum/ Polak & Van Gennep, 2012.

Honderich, Ted (ed.). *The Oxford Companion to Philosophy.* Oxford/ New York: Oxford University Press, 2005.

Horowitz, Maryanne Cline (ed.). *New Dictionary of the History of Ideas*. Volumes 1-6. Farmington Hills: Thomson Gale, 2005.

Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. Edited by Norton, D.F. and Norton, M.J. Oxford/ New York: Oxford University Press, 2001.

Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics.* Oxford/ New York: Oxford University Press, 2001.

Hursthouse, Rosalind. 'Virtue Ethics'. In: Horowitz, Maryanne Cline (ed.). *New Dictionary of the History of Ideas*. Volume 6. Farmington Hills: Thomson Gale, 2005.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory.* London/ New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2014. First published 1981; second ed. 1982.

MacIntyre, Alasdair. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues.* Chicago/ La Salle: Open Court Publishing Company/ Carus Publishing Company, 2014.

Norman, Richard. 'Moral Universalizibility'. In: Honderich, Ted (ed.). *The Oxford Companion to Philosophy.* Oxford/ New York: Oxford University Press, 2005. http://pm.nlx.com.proxy.library.uu.nl/xtf/view?docId=ocp/ocp.01.xml;chunk.id=div.ocp.v1.2596;toc.depth=2;toc.id=div.ocp.v1.2596;brand=default (Geraadpleegd 5 juli 2016).

Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge/ London: Belknap Press, 2006.

Nussbaum, Martha C. 'Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach'. In: Nussbaum, Martha C. and Amartya Sen (eds.). *The Quality of Life.* Oxford/ New York: Oxford University Press, 1993.

Nussbaum, Martha C. and Amartya Sen (eds.). *The Quality of Life.* Oxford/ New York: Oxford University Press, 1993.

Peterson, Christopher and Seligman, Martin E.P. *Character Strengths and Virtues. A Handbook and Classification.* Oxford/ New York: Oxford University Press, 2004.

Plato. *De ideale staat/ Politeia.* Vertaald door Gerard Koolschijn. Amsterdam: Athenaeum/ Polak & Van Gennep, 2010.

Singer, G. Marcus. 'Universalizibility'. In: Audi, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2009.

Slote, Michael. 'Utilitarianism'. In: Honderich, Ted (ed.). *The Oxford Companion to Philosophy.* Oxford/ New York: Oxford University Press, 2005. http://www.oxfordreference.com.proxy.library.uu.nl/view/10.1093/acref/9780199264797.001.0001/acref-9780199264797-e-2609?rskey=J6p8wc&result=2611 (Geraadpleegd 26 mei 2015).

Swanton, C. *Virtue Ethics. A Pluralistic View.* Oxford/ New York: Oxford University Press, 2005.

Wachbroit, Robert. 'A Genealogy of Virtues'. *Yale Law Journal*, 92, No. 3, January 1983.