

Voorwoord

De wereld wordt, dankzij de moderne techniek, steeds ‘kleiner’. Culturen die voorheen weken of maanden reizen van elkaar aflagen, liggen nu op enkele uren vliegen. De televisie en het internet brengen de zeden en gewoonten, de waarden en normen van volkeren aan de andere kant van de wereld ‘live’ in de huis- of studeerkamer. Afstand is hier helemaal tenietgegaan: we zitten mondiaal bij elkaar op schoot.

Dat dit tot spanningen leidt, is onvermijdelijk. Evenals dat die spanningen vooral liggen op het terrein van de opvattingen over goed en kwaad. Want anders dan het terrein van de feiten is dit een terrein waar de meeste mensen zich druk om maken, waarover de diepste overtuigingen en het heiligste geloof bestaan. Een andere opvatting is op dit terrein niet een simpele vergissing, maar iets slechts en kwaads, iets diabolisch, een godsverduistering.

Toch zullen we er samen uit moeten komen als we niet samen ten onder willen gaan in grote oorlogen over de vraag welke opvatting van goed en kwaad nu de enig juiste is. Iets van een ‘Weltethos’, zoals Hans Küng het noemt, lijkt noodzakelijk te zijn.

Zijn er tussen de verschillende, al dan niet religieuze, levensbeschouwelijke tradities religies en levensbeschouwingen die aanzetten tot een dergelijk wereldethos? Zijn er overeenkomsten of in ieder geval gelijkenissen in het denken over goed en kwaad tussen o.a. christendom, hindoeïsme, islam, confucianisme, boeddhisme etc.? Is er iets wat bevolkingen in die verschillende

tradities, in hun denken over goed en kwaad, verbindt in plaats van scheidt? Het is deze, voor de toekomst van de wereld niet onbelangrijke vraag, die ten grondslag ligt aan dit boek.

Deze vragen kwamen op ter gelegenheid van een gesprek tussen Gürkan Çelik, destijds directeur van de Rotterdamse Dialoog Academie, en Andreas Kinneking, destijds voorzitter van de Raad van Advies van diezelfde Dialoog Academie. In een poging deze vragen te beantwoorden, kwam al snel de gedachte naar voren dat een dergelijke overlappende consensus wellicht gezocht moet worden in de deugden die in alle levensbeschouwelijke tradities wel aanwezig zijn en dikwijls een voorname rol spelen.

Vele aanverwante vragen rezen onmiddellijk. Spreken al die tradities over dezelfde deugden? Verstaan ze er hetzelfde onder? Of is een deugd in de ene traditie een ondeugd in de andere? Al filosoferend over deze problematiek werd besloten een gezamenlijk congres te organiseren aan de rechtenfaculteit van de Leidse Universiteit om genoemde en soortgelijke vragen nader te onderzoeken door middel van lezingen over de visie van de diverse levensbeschouwingen op de deugden en door debat daarover. De lezingen zijn nu gebundeld tot een boek; het resultaat ligt voor u.

De lezer vraagt zich inmiddels wellicht af waarom het nu juist de deugden zijn die de kloof tussen verschillende levensbeschouwingen zouden kunnen en moeten overbruggen, waarom juist de deugden aan de basis van een dergelijk wereldethos zouden kunnen en moeten liggen. In antwoord op die alleszins legitieme vraag volstaan we hier met de aanhaling van een mooi en veelzeggend verhaal van Herodotus, 'de vader der geschiedschrijving'.¹

Tijdens de regering van Dareios liet deze eens de bij hem vertoevende Grieken roepen en vroeg hun voor welke beloning zij bereid zouden zijn de lijken van hun vaders op te eten; zij antwoordden dat zij dat voor geen geld ter wereld zouden doen. Daarop liet Dareios enige Indiërs komen, die Kallatiërs worden

1 Herodotus, *Historiën*, III. 38

genoemd, en de gewoonte hebben hun ouders op te eten; in bijzijn van de Grieken, die door een tolk het gesprek konden volgen, vroeg hij hun tegen welke beloning ze bereid zouden zijn hun vaders door vuur te verbranden (wat traditie was bij de Grieken). Zij riepen dat hij niet zulke goddeloze dingen moest zeggen.

Dit verhaal kan men op twee manieren lezen. Een eerste lezing is: ‘Zie je wel, goed en kwaad verschillen fundamenteel tussen landen, culturen en levensbeschouwingen. We zullen het nooit eens kunnen worden.’ Een andere lezing is echter ook mogelijk: ‘Ja, de Grieken en Kallatiërs verschillen weliswaar in de concrete norm hoe met de ouders na hun dood respectvol om te gaan, maar respectvol met ouders omgaan is bij beide volkeren de onderliggende deugd. Daarin stemmen ze dus overeen.’ In het algemeen geldt: de fixatie op concrete normen laat inderdaad veel en vaak onoverbrugbare verschillen van opvatting in de wereld zien. Maar wie wat verder kijkt en vraagt naar wat de achterliggende deugden zijn, ziet opeens ook heel veel punten van overeenstemming. En ook al leidt dat niet onmiddellijk tot overeenstemming, het geeft in ieder geval meer begrip en sympathie.

Het boek heeft in het kort de volgende inhoud. Na een inleiding over de klassieke deugdenleer (bij Homerus, Plato, Aristoteles en Cicero) worden de belangrijkste levensbeschouwingen omtrent de deugden bevraagd en besproken: jodendom, christendom (katholicisme en protestantisme), boeddhisme, confucianisme, hindoeïsme en islam. Het laatste hoofdstuk handelt over de (convergerende) opvattingen van de deugd in de praktijk van de Nederlandse samenleving.

Wij danken alle auteurs voor de zorgvuldigheid en aandacht waarmee zij hun bijdragen aan de bundel in gereedheid gebracht hebben. Wij danken ook de Dialoog Academie en de Faculteit Rechtsgeleerdheid van de Universiteit Leiden voor hun ruimhartige financiële ondersteuning, die het organiseren van het congres dat aan dit boek ten grondslag ligt, heeft mogelijk gemaakt.

Andreas Kinning en Timo Slootweg
Leiden, maart 2015

De deugden in de Oudheid

Andreas Kinneging

Een antieke levensbeschouwelijke traditie?

Dit boek gaat over de deugden in de verschillende grote levensbeschouwelijke tradities.¹ Nu denkt men bij dergelijke tradities al snel aan christendom, islam, hindoeïsme, boeddhisme en wat dies meer zij, en niet zo gauw aan de Oudheid. Toch valt er veel voor te zeggen om ook te spreken van een antieke levensbeschouwing, of eventueel van een Helleense of hellenistische, mits men deze laatste termen zo ruim neemt dat het Romeinse gedachtegoed er ook onder valt. Ook in deze traditie staan immers de vragen centraal die kenmerkend zijn voor iedere levensbeschouwing: de grootste, diepste, laatste vragen naar de zin en betekenis van het menselijk bestaan.²

Een levensbeschouwelijke traditie wordt echter niet alleen ge-

- 1 Zie over de notie van traditie: Josef Pieper, *Überlieferung: Begriff und Anspruch*, in: *Werke*, Band 3, Hamburg Felix Meiner Verlag 1995, pp.236-299; Edward Shils, *Tradition*, Chicago: University of Chicago Press 1981; Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition*, New Haven: Yale University Press 1984
- 2 Een levensbeschouwing is niet hetzelfde als een wereldbeschouwing. In de eerste staat de mens centraal, in de tweede niet. Dat neemt niet weg dat elke wereldbeschouwing een levensbeschouwing impliceert en elke levensbeschouwing een wereldbeschouwing. Het verschil tussen de twee ligt dus veeleer in een verschil in nadruk op bepaalde aspecten van dezelfde zaak, dan in de zaak zelf. Die is gelijk.

kenmerkt door een focus op dergelijke vragen. Een tweede kenmerk is samenhang, die voortkomt uit een zekere eenheid van perspectief. Anders zou men immers moeilijk van een traditie kunnen spreken. Levensbeschouwelijke tradities hebben doorgaans één of een klein aantal Heilige Schriften, die genoemde eenheid als vanzelf bewerkstelligen. Hoeveel verschil van mening er ook is tussen de deelgenoten in een traditie, dergelijke geschriften maken toch dat de opvattingen van al die deelgenoten een bepaalde gelijkenis vertonen en dus herkenbaar in een en dezelfde levensbeschouwelijke traditie staan.

Geldt dit nu ook voor de geschriften uit de Oudheid? Vertonen die ook zoveel gelijkenis in wezenlijke opzichten dat we kunnen zeggen dat ze in een en dezelfde traditie staan? De vraag is alleszins gerechtvaardigd, daar de Grieken en de Romeinen geen Heilige Schriften kenden, vergelijkbaar met die van de joden, christenen, moslims etc. De geschriften uit de Oudheid vormen op het eerste gezicht een bonte verzameling van ongelijksoortige werken: filosofische geschriften, tragedies en komedies, heldendichten, geschiedwerken, poëzie, redevoeringen, retorische traktaten, wetsteksten en juridische handboeken, religieuze en theologische werken et cetera. De vraag is of hierin wel een lijn is te vinden die het rechtvaardigt van een antieke of hellenistische levensbeschouwelijke traditie te spreken. Moeten we niet veeleer vaststellen dat de literatuur (in de breedst mogelijke zin van het woord) uit de Oudheid te gevarieerd is om in dit verband van één traditie te kunnen spreken?

Het is evident dat de verschillen tussen bijvoorbeeld Homerus, Euripides, Aristoteles, Cicero, Lucretius en Plotinus immens zijn, niet alleen naar vorm, maar ook naar inhoud. Het zou dan ook dwaasheid zijn alle levensbeschouwelijke opvattingen die in de Oudheid zijn geventileerd over één kam te scheren. De Grieken en Romeinen waren het in allerlei opzicht fundamenteel oneens met elkaar. Maar dat geldt welbeschouwd voor alle beschavingen en cultuurkringen. Er is nooit volstreekte levensbeschouwelijke eenstemmigheid. Er zijn altijd onderling kleine en grote verschillen. Tot in de Heilige Schriften zelf aan toe. Wie verschil van me-

ning beschouwt als bewijsmiddel tegen het bestaan van een levensbeschouwelijke traditie, zal dus de historische realiteit van elke levensbeschouwelijke traditie moeten afwijzen. Voor hem bestaan hét christendom, dé islam, hét hindoeïsme etc. niet en hebben ze ook nooit bestaan.

Een dergelijk extreme vorm van ontologisch individualisme lijkt echter ongerechtvaardigd.³ Want dat er verschillen zijn, staat niet in de weg dat er ook overeenkomsten zijn. En als die overeenkomsten bestaan op een aantal wezenlijke punten, als er een gemeenschappelijke geschiedenis en historisch besef zijn, als er gemeenschappelijke referentiepunten zijn etc., als er, met andere woorden, sprake is van een bepaalde gemeenschappelijke geest is het niet alleen nuttig maar ook overeenkomstig de werkelijkheid om te spreken van een levensbeschouwelijke traditie.

Als we nu onze blik richten op de literatuur uit de Oudheid, dan moeten we vaststellen dat het, niettegenstaande alle variëteit, voor een ieder die zich in deze literatuur verdiept, onmiskenbaar is dat een bepaalde geest haar doortrekt, en wel een geest die men aristocratisch, heroïsch, martiaal en ascetisch zou kunnen noemen. Een geest die niet op het verwerven van stoffelijk goed is gericht, en evenmin een vredig, geordend bestaan als hoogste ideaal ziet. Een geest ook die de mens niet ziet als *homo viator*, vreemdeling in het aardse tranendal, bestemd voor een andere, betere wereld, maar als iemand die in de wereld thuis is, als hij tenminste deel uitmaakt van een vaste, sterke gemeenschap. Want bij een buiten een dergelijke gemeenschap, als *frei schwebendes Individuum* levend mens, kan de hellenistische traditie zich weinig voorstellen.⁴ Een geest ten slotte die ratio-

3 Ze doet denken aan Margaret Thatchers fameuze dictum: 'There is no such thing as society.' De iron lady staat, waarschijnlijk zonder dat ze het wist, in een oude traditie die teruggaat tot William of Ockham.

4 Vgl. de klassieke definitie van Aristoteles, *Politica*, 1253 a 3-5: 'Daaruit blijkt dat de gemeenschap (*polis*) behoort tot de dingen die van nature bestaan en dat de mens van nature een in een gemeenschap levend dier (*zôion politikon*) is, en dat het door zijn natuur en niet door toeval gemeenschapsloze wezen (*apolis*) toch zeker inferieur is of beter dan een mens.'

nalistisch is, in die zin dat ze in de menselijke rede het hoogste in de mens ziet, dat waarin hij het goddelijke benadert. Het is tevens een traditie waarin, vanaf het allereerste begin tot aan het eind, de idee ‘deugd’ een hoofdrol speelt. Misschien wel meer dan in enig andere traditie. Het is niet overdreven te stellen dat de deugden het hart vormen van de antieke levensbeschouwing. Zij zijn namelijk het antwoord dat de Grieken en Romeinen geven op dé vraag achter elke levensbeschouwing: ‘Hoe te leven?’⁵

Hier is meteen een *caveat* op zijn plaats. Want uiteraard kenden Grieken noch Romeinen het woord deugd, dat immers Nederlands taaleigen is. Zij gebruikten respectievelijk de begrippen *aretè* en *virtus*. Deze noties werden traditioneel altijd vertaald als deugd. Daar is echter de klad in gekomen, en wel met het argument dat *aretè* noch *virtus* gelijkgesteld zou kunnen worden aan ons begrip deugd. Soortgelijke opvattingen zien we mutatis mutandis ook in de ons omringende landen. In de Engelssprekende wereld bijvoorbeeld zijn er nogal wat geleerden die menen dat *virtue* geen goede vertaling is van *aretè* en *virtus*. De vertaling die deze critici prefereren, is doorgaans ‘voortreffelijkheid’, in het Engels: *excellence*.⁶

Men begrijpt wel dat deze kwestie minstens evenzeer gaat over de betekenis van het Nederlandse woord deugd (en het Engelse woord *virtue*, het Duitse woord *Tugend* etc.), als over de betekenis van *aretè* en *virtus*. Wie bij het woord deugd vooral denkt aan een uitdrukking als ‘een deugdzaam meisje’ of Hieronymus van Alphens kindergedichtjes, kent er een betekenis aan toe die inderdaad niet of nauwelijks past bij de woorden *aretè* en *virtus*. Maar is dit inderdaad de exclusieve connotatie die het woord deugd heeft (gekregen) in de Nederlandstalige landen? En zelfs als dat zo zou zijn, dan nog is het de vraag of men in zijn vertaling altijd moet aansluiten bij het contemporaine gebruik

5 Vgl. Plato, *Politeia*, 344d-c, 352d, 618c.

6 Hupperts en Poortman kiezen in hun vertaling van Aristoteles’ *Nicomachische Ethiek* (soms) voor ‘optimaal functioneren’.

van woorden. Zeker als er sprake van is, zoals hier, dat één bepaald woord – deugd – al eeuwenlang de vaste vertaling is van de originele Griekse en Romeinse begrippen. Wie er dan toch voor kiest een ander woord te gebruiken, draagt bij aan het onzichtbaar maken van een belangrijke intellectuele traditie: die van de deugdedthiek. De vertaler zou er om die reden ook voor kunnen kiezen een miskend woord in ere te herstellen juist door het (weer) te gebruiken in een betekenis die het voor velen anno nu niet meer heeft.

Hoe dat ook zij, het lijkt goed om, alvorens verder te gaan, eerst maar eens het Nederlandse begrip deugd nader te bepalen. Uitgangspunt is de betekenis die dat begrip traditioneel heeft gehad. Als dat begrip eenmaal duidelijk is, kunnen we in het onderstaande scherper omlijnen of en in hoeverre de begrippen *aretè* en *virtus* synoniem zijn aan deugd.

Deugden zijn traditioneel morele kwaliteiten van een mens. Een veel gegeven reden waarom *aretè* en *virtus* niet zouden moeten worden vertaald als deugd – of *virtue*, *Tugend*, *vertu* etc. – is dat *aretè* en *virtus* in tegenstelling tot deugd ook dikwijls een niet-morele betekenis zouden hebben. De vraag is dan echter wat precies onder ‘morele betekenis’ wordt verstaan. Een aanknopingspunt biedt de kwalificatie ‘goed’. Deze wordt zowel in morele als in buitenmorele zin gebruikt. Voorbeelden: een goed mens versus een goede hardloper. De laatste heeft bepaalde kwaliteiten, zoals snelheid bijvoorbeeld en/of uithoudingsvermogen. Deze en dergelijke kwaliteiten zijn echter niet moreel en we noemen ze dan ook geen deugden. De kwaliteiten die iemand tot een goed mens maken, zijn daarentegen wel moreel en dus deugden: rechtvaardigheid, mededogen, naastenliefde, vrijgevigheid, welwillendheid etc.

Tot zover oogt het verschil kristalhelder. Maar wat nu te denken van moed? Is dit een morele kwaliteit? Het wordt in ieder geval vanouds gezien als een deugd. Maar wie zou kunnen ontkennen dat slechte mensen soms grote moed hebben? Anderzijds zijn mensen die wij goed noemen, bijvoorbeeld vanwege hun rechtvaardigheid, soms laf.

De consequentie daarvan is dat we alleen kunnen blijven volhouden dat deugd een louter morele betekenis heeft, als we het begrip moreel breder definiëren dan we heden ten dage gewend zijn te doen. Het moet dan namelijk ook plaats inruimen voor deugden als moed, zelfbeheersing en verstandigheid.

Hoe zit het precies? De overwegende opvatting anno nu is dat 'moreel' bij uitstek of zelfs uitsluitend die eigenschappen zijn die bewerken dat het doen en laten van een mens niet ten koste gaat van een ander, zoals rechtvaardigheid, mededogen, naastenliefde etc. Kortom de sociale deugden. Veel van de deugden zijn echter niet primair georiënteerd op de harmonieuze inpassing van het individu in het grotere geheel van de gemeenschap, maar op het welslagen van de individuele mens zelf. Zoals bijvoorbeeld moed en verstandigheid. Men zou ze, in contrast met de zojuist sociaal genoemde deugden, individuele deugden kunnen noemen. Als men vasthoudt aan een enge definitie van moraal zijn deze laatste deugden dus buitenmoreel. Me dunkt dat dit echter onterecht is. Een moreel goed mens is iemand die alle deugden bezit en niet slechts de sociale. Al was het maar omdat de laatste zonder de eerste maar halve deugden zijn.

Een voorbeeld: kan iemand tegelijkertijd rechtschape zijn en niet moedig? In zekere zin wel natuurlijk. Maar wie moed ontbeert zal, ook al is zijn inborst rechtschape, toch dikwijls gedreven worden tot leugen en bedrog, eenvoudigweg omdat daadwerkelijk rechtschape zijn in woord en daad vaak moed vereist. Hoe rechtschape is iemand die het wel goed bedoelt, maar zich in de praktijk schuldig maakt aan leugen en bedrog? Hooguit half rechtschape.

Wat is nu precies het ontologisch karakter van al deze, individuele en sociale, deugden? Neemt men ze louter inhoudelijk in ogenschouw, dan zijn het morele *waarden*. Deze waarden worden pas *deugden* in de volle zin van het woord als ze het karakter van een mens stempelen, als ze eigen zijn geworden aan een mens, een menselijke *eigenschap* zijn.

Soms wordt het begrip deugd in een bepaalde grammaticale vorm ook gebruikt voor andere dan menselijke entiteiten, bij-

voorbeeld paarden of wapens, zoals wanneer we spreken van een deugdelijk paard en een wapen dat deugt. (Het Nederlands laat niet toe te spreken van de deugd van het paard of van het wapen.) In beide gevallen gaat het om een buitenmoreel gebruik van het woord. Een goed werkend wapen heeft kwaliteiten, maar die zijn niet van morele aard. Een deugdelijk paard is een snel paard of een paard dat de kar goed trekt. Het gaat dus om lichamelijke en niet om morele kwaliteiten.

Op het eerste gezicht lijkt dit een merkwaardige bijbetekenis van het begrip deugd. In werkelijkheid wijst het ons echter op een betekenis die ook ligt in het gewone gebruik van dit begrip, maar daarin minder expliciet naar voren komt. Een wapen dat deugt, is een wapen dat functioneert zoals het behoort te functioneren. Idem dito een deugdelijk paard. Daarmee kan het *doel* dat het wapen of paard heeft, bereikt worden. Deugd verwijst hier dus naar een doel, een behoren, een ‘zo moet het zijn’, een optimale toestand. Dat nu geldt ook voor het gewone gebruik van het begrip deugd. De deugden van de mens zijn deugden omdat ze hem helpen ‘waarlijk mens’ te worden. Een goed, deugzaam mens zijn, dat is het doel van de mens, dat is zijn optimale toestand.

Voor dit moment volstaat deze bepaling. We zijn nu voldoende bewapend om voorwaarts te gaan.

Homerus

Aristoteles’ *Nicomachische Ethiek* wordt wijd en zijd gezien als het voornaamste aretologische werk uit de Oudheid. Daaraan zal in het navolgende dan ook de nodige aandacht worden besteed. Maar het is onmogelijk in stilte voorbij te gaan aan het werk van Homerus – ‘de opvoeder der Grieken’ –, daar die in de Oudheid – ook door de Romeinen – werd beschouwd als de grootste dichter ooit. Zijn twee epen, de *Ilias* en *Odysee* (7e of 8e eeuw voor Christus), waren maatgevend, de invloed ervan alleen vergelijk-