



MOED ALS OPDRACHT

Een cultuurfeministische beschouwing op de deugdethische visie op moed

Masterscriptie Universiteit voor Humanistiek
Master: Geestelijke Verzorging
Maart 2015

Geschreven door Ramaya Soe Agnie
Studentnummer: 80012
Ramaya.rj@gmail.com

Begeleider: Prof. A. Baart
Meelezer: Drs. J. Maaskant
Afstudeercoördinator: Dr. W. van der Vaart

To be human is to discover we can be vulnerable and still be strong (L. Daskal, 2012).

INHOUDSOPGAVE

DANKWOORD.....	5	
1	INLEIDING	
1.1	Introductie.....	6
1.1.1	Probleemstelling.....	7
1.1.2	Vraagstelling.....	7
1.1.3	Doelstelling.....	8
1.2	Methodologie.....	9
1.2.1	Methode.....	9
1.2.3	Mechanisme.....	10
1.2.4	Literatuurverantwoording.....	11
2	MOED	
2.1	Aristoteles' visie.....	12
2.2	Interpretaties van en kritiek op Aristoteles' deugdethische visie op moed...	15
2.3	Het fysieke aspect.....	17
2.4	Het politieke aspect.....	18
2.5	Het schaamte-aspect.....	20
2.6	Het trauma-aspect.....	21
2.7	Het statische aspect.....	24
2.8	Conclusie.....	25
2.9	Moedmodel	27
3	DE VISIES VAN BUTLER (2006), JORDAN (2010) EN BROWN (2010) IN RELATIE TOT ARISTOTELES' ETHIEK	
3.1	Het cultuurkritische feminisme.....	28

3.2	BUTLER.....	28
3.2.1	Het trauma-aspect	28
3.2.2	Het politieke aspect.....	30
3.2.3	Het fysieke aspect.....	31
3.2.4	Het schaamte-aspect.....	32
3.2.5	Het statische aspect.....	33
3.2.6	Het ontologische aspect.....	33
3.2.7	Moedmodel Aristoteles – Butler.....	35
3.3	JORDAN.....	36
3.3.1	Het fysieke aspect.....	36
3.3.2	Het politieke aspect.....	37
3.3.3	Het schaamte-aspect.....	38
3.3.4	Het trauma-aspect.....	38
3.3.5	Het statische aspect.....	40
3.3.6	Het ontologische aspect.....	40
3.3.7	Moedmodel Aristoteles – Jordan.....	41
3.4	BROWN.....	42
3.4.1	Het fysieke aspect.....	42
3.4.2	Het politieke aspect.....	43
3.4.3	Het schaamte-aspect.....	44
3.4.4	Het trauma-aspect.....	46
3.4.5	Het statische aspect.....	47
3.4.6	Het ontologische aspect.....	47
3.4.7	Moedmodel Aristoteles – Brown.....	49
4	ANALYSE	
4.1	Het fysieke aspect.....	50
4.2	Het politieke aspect.....	51
4.3	Het schaamte-aspect.....	52

4.4	Het trauma-aspect.....	53
4.5	Het statische aspect.....	53
4.6	Het ontologische aspect.....	54
4.8	Moedmodel Aristoteles – cultuurfeminisme.....	55
5	CONCLUSIE	
5.1	Resumé.....	56
5.1.1	Vraagstelling.....	57
5.1.2	Doelstelling.....	61
5.2	Aanbevelingen voor humanistici bij de krijgsmacht.....	62
5.3	Validatie.....	65
5.4	Discussie.....	65
	LITERATUURLIJST.....	66

DANKWOORD

Voor u ligt mijn masterthese, het eindproduct van mijn studie aan de Universiteit voor Humanistiek (UvH). Het is een lang proces geweest, aangezien ik inmiddels reeds anderhalf jaar werkzaam ben als humanistisch geestelijk verzorger bij Defensie en ik dus mijn nieuwe baan combineerde met het afronden van mijn studie. Ik ben tevreden over dit product. In het proces ben ik door veel mensen gesteund, aangemoedigd en geïnspireerd. Toch wil ik een aantal mensen in het bijzonder bedanken. Allereerst wil ik mijn scriptiebegeleider Andries Baart bedanken. Hij is aan de UvH verbonden via de opleiding Zorgethiek, maar heeft desondanks niet gearzeld om mij te begeleiden. Dankzij de inspirerende en vruchtbare gesprekken, interesse en ruimte kon ik mijn eigen traject volgen.

Ook wil ik mijn meelezer Jantine Maaskant bedanken die adequaat reageerde toen er, wegens omstandigheden, onduidelijkheid bestond over de begeleiding. Dankzij haar handelen voelde ik mij gesteund vanuit de UvH.

Vervolgens wil ik hier van de gelegenheid gebruik maken om mijn collega humanistisch raadsman Wiebe Arts te bedanken voor zijn bereidheid mee te denken in het proces en over inhoud. Tenslotte wil ik mijn partner Peter Goudriaan bedanken voor de onvoorwaardelijke steun de afgelopen studiejaren, zowel praktisch als mentaal. Deze steun heeft het mogelijk gemaakt dat ik mij kon ontwikkelen en is dan ook onbetaalbaar. Mijn dankbaarheid is groot.

1. INLEIDING

1.1 Introductie

De menselijke conditie is, ondanks alle vooruitgang, nog steeds dezelfde gebleven. De mens is een eindig, begrensd, fragiel en kwetsbaar wezen. Om je met dat inzicht staande te houden is vaak moed nodig (Beck & Merks, 2001, p. 7). Het thema kwetsbaarheid, in een werkcontext waarin moed wordt gevraagd, is relevant en actueel, en past in een bredere maatschappelijke context. Dit wordt vooral duidelijk als er zaken fout gaan. Een goed voorbeeld daarvan is dat er steeds meer geschreven en gezegd wordt over de posttraumatische stressstoornis (PTSS¹). Professor B.P.R Gersons, een gerenommeerde Nederlandse psychiater die zich richt op psychische problemen bij agenten, laat in een documentaire van Zembla² (2014) weten dat uit onderzoek blijkt dat 36 procent van de medewerkers bij de politie medicijnen krijgt tegen psychische klachten. Dit betekent onder meer dat ook politieagenten menselijk en dus kwetsbaar zijn; ze kunnen geraakt worden, ziek worden, het werk niet meer aankunnen. Dat het nog niet zo makkelijk is om voor deze kwetsbaarheid uit te komen blijkt onder andere uit het feit dat PTSS binnen de politie als beroepsgerelateerde ziekte pas wordt erkend sinds 1 januari 2013 (www.rijksoverheid.nl³). In 2012 publiceerde Arq, psychotrauma expertgroep het onderzoeksrapport *Blauwdruk mentale zorglijn politie* uit (Gersons & Burger, 2012). Dit is een onderzoek naar de zorg voor politieagenten en dan met name gericht op PTSS. Volgens dit onderzoeksrapport is er naast de bureaucratische hindernis sprake van een dubbele problematiek. Enerzijds de psychische problemen, anderzijds de angst voor het hebben van psychische problemen (Gersons & Burger, 2012, p 44). Dit heeft te maken met schaamte. Toegeven dat het niet goed gaat is kennelijk eng en sociaal niet geaccepteerd. Het uitgangspunt van Gersons (2012) is dan ook gericht op de versterking van mentale weerbaarheid van de agenten. Het begrip mentale weerbaarheid wordt in dit rapport als het tegenovergestelde gestelde gezien van kwetsbaarheid. En kwetsbaarheid

¹ PTSS staat voor posttraumatische stressstoornis die ontstaat als om een of andere reden een trauma niet goed verwerkt kan worden. De verschijnselen zijn in feite een normale reactie op ernstige dreiging. Het is een combinatie van lichamelijke en psychische verschijnselen (<http://www.beroepsziekten.nl/node/271>) gevonden op 16 juli 2014.

² Documentaire Zembla 13 februari 2014: Waakzaam, dienstbaar en getraumatiseerd (gekeken op 18 juli 2014).

³ <http://www.rijksoverheid.nl/nieuws/2013/01/15/nieuwe-richtlijn-ptss-voor-politie.html>. (Gevonden op 3 mei 2014)

past in het rijtje ziek, overbelast en psychisch ziek (Gersons & Burger, 2012, p.15).

1.1.1 Probleemstelling

In onze westerse samenleving hebben we te maken met onduidelijke concepten wanneer het gaat om moed en kwetsbaarheid. Het is niet duidelijk wat deze concepten precies inhouden en organisaties, zoals de politie en de krijgsmacht lijken deze concepten instrumenteel in te zetten voor eigen belang. Er is in de wetenschappelijke literatuur veel geschreven over kwetsbaarheid en moed. In de literatuur wordt de visie op moed van de Griekse filosoof Aristoteles (384 – 322 voor Chr., grondlegger van de deugdethiek) nog vaak als uitgangspunt genomen. Volgens hem is moed een van de belangrijkste deugden en betrokken op de dood. Moed als deugd is op te vatten in gevoelens van vrees en durf en vormt het juiste midden tussen lafheid (een teveel aan vrees en een tekort aan durf) en overmoed of roekeloosheid (een tekort aan vrees of een teveel aan durf) (Te Velde, 2001, p. 14). Alle durf, oftewel dapperheid, staat in het aangezicht van de dood, want de dood is het meest te vrezen van alles. Ware moed komt volgens Aristoteles het beste tot uiting op het slagveld, aangezien men daar de grootse kans heeft op een confrontatie met het aangezicht van de dood. Bij Defensie is Aristoteles' visie op moed nog steeds het uitgangspunt (Olsthoorn, 2007, p. 271). Ten aanzien van kwetsbaarheid lijken er twee bewegingen te kunnen worden vastgesteld in de wetenschappelijke literatuur. Enerzijds wordt in de psychologie, sociologie en ethiek vastgesteld dat kwetsbaarheid het tegenovergestelde is van kracht en veerkracht. Anderzijds zie ik een cultuurfeministische beweging, bij monde van de hedendaagse Amerikaanse auteurs Judith Butler (2006), Judith Jordan (2010) en Brené Brown (2013), die kwetsbaarheid juist als kracht aanmerkt.

1.1.2 Vraagstelling

Moed is een begrip waar, ondanks veel gebruikt, veel over geschreven, en algemeen geaccepteerd, opvallend weinig onderzoek naar is gedaan. Het is een voor de hand liggende en makkelijk te negeren waarde, die tegelijkertijd grote invloed op vele levens heeft (Woodard en Pury, 2007, p. 135). In deze scriptie wil ik onderzoeken of ik op theoretische gronden concepten kan aanreiken om het probleem van het onduidelijke concept over moed te doordenken. Welke begrippen zouden hierbij helpen? Kan het

begrip dat Aristoteles heeft van moed ons hierbij helpen? Is er reden voor kritiek of aanvulling?

De centrale vraag in dit onderzoek luidt: Wat zou de cultuurfeministische visie op kwetsbaarheid van Butler (2006), Jordan (2010) en Brown (2013) kunnen betekenen voor Aristoteles' deugdethische visie op moed in onze huidige, laatmoderne Westerse samenleving?

Zowel in mijn vorige banen met dak- en thuisloze jongeren, psychiatrisch zieke jongeren en bij de Raad voor de kindbescherming, als in mijn huidige betrekking als geestelijk verzorger bij eerst de politie en nu Defensie heb ik mensen zien worstelen met vraagstukken rond deze thema's. Zelf heb ik de dualiteit van werk ervaren dat enerzijds om moed vraagt, en anderzijds een confrontatie met de eigen kwetsbaarheid is. Ik merk dat om echt in verbinding te staan met je doelgroep een zekere openheid en echtheid vereist is, hetgeen kwetsbaar is. Anderzijds is er moed voor nodig om met mensen te werken in een context die gepaard gaat met dreiging en agressie. Het erkennen van je eigen kwetsbaarheid blijkt een vereiste. Situaties kunnen gevaarlijk worden en er kan je iets worden aangedaan. Om de veiligheid te waarborgen moet dit ook in acht worden genomen. Ik sprak politieagenten die aangaven dat ze, na een keer bedreigd te zijn geweest, aarzelden om ergens alleen naar binnen te gaan, en deze aarzeling vervolgens afkeurden. Ze zouden immers gewoon moedig moeten zijn en niet bang, vinden ze zelf. Het zoeken van hulp wordt als iets zwaks gezien en zij schamen zich om toe te geven dat het niet goed gaat, dat ze geraakt of gekwetst zijn. Bij Defensie, waar ik nu werkzaam ben, spelen dezelfde thema's. Ik hoop met dit literatuuronderzoek een bijdrage te leveren aan het slechten van deze paradigma's.

1.1.3 Doelstelling

De doelstelling van dit onderzoek is het op theoretische gronden, middels hermeneutische conceptanalyse, aanreiken van concepten om het probleem van het onduidelijke concept over moed te doordenken en deze exercitie betrekken op het opereren van de geestelijke verzorging in de krijgsmacht.

1.2 METHODOLOGIE

1.2.1 Methode

Ik zal antwoord geven op mijn onderzoeksvraag door een conceptanalyse die ik tevens in een (historische) context plaats. De methode die ik gebruik voor dit onderzoek is de hermeneutische begripsanalyse. Hermeneutiek wordt ook wel vertaald als de ‘kunst’ van de interpretatie. Op de internetpagina van het Humanistisch Verbond beschrijft Veronica Vasterling het als volgt: ‘Hermeneutiek verwijst naar het begrijpen van concrete verschijnselen in hun betekeniscontext. Een dergelijk begrijpen gaat altijd vooraf aan wetenschappelijke methodes en verklaringen (Vasterling, 2003).’

Gadamer, die een belangrijke rol heeft gespeeld in de opvatting van de hedendaagse moderne hermeneutiek, gaat ervan uit dat het interpreteren, het *Verstehen*, het verstaan of het begrijpen van de wereld om ons heen, de basisactiviteit van het menselijk bestaan is. De mens is zich meestal niet bewust van het feit dat hij interpreteert totdat hij stuit op een onbekend verschijnsel en zich afvraagt wat er aan de hand is. Interpretatiekaders die gebaseerd zijn op onze vertrouwde met de wereld maken het mogelijk om het alledaagse te begrijpen (Vasterling, 2003).⁴

Habermas benadrukt hierin de kracht van reflectie binnen het ‘*verstehen*.’ Middels het door reflectie reconstrueren van traditie is er meer duidelijkheid te krijgen over de manier waarop vooringenomenheid is geaccepteerd (Van der Gouw, 2008, p. 2). Ik zal er in deze scriptie vanuit gaan dat concepten bestaan in een context. Moed is als concept niet op zichzelf te begrijpen maar moet geplaatst worden in een context van tijd en plaats. Dit concept van moed kan op verschillende manieren begrepen worden. De verschillende manieren van interpretatie van het concept moed zal ik met elkaar vergelijken.

In deze scriptie probeer ik het begrip moed te verstaan en middels reflectie te reconstrueren zodat mogelijk duidelijk wordt waarin vooringenomenheid geaccepteerd is. Door kritische hermeneutiek kunnen dominante en dogmatisch geworden interpretaties steeds bekritiseerd worden.

⁴ Deze tekst is eerder in gewijzigde vorm verschenen in mijn individuele analyse: ‘Kant revisited middels de interpretatieve traditie’ voor het vak Wetenschapstheorie, d.d. 28 juni 2011.

1.2.2 Mechanisme

Om tot een hermeneutische conceptanalyse te komen zal ik op steeds dezelfde wijze vergelijkingen doen, ‘the constant comparison.’ Dit gebeurt aan de hand van een *grid* (leesraster). De vergelijking is grid-gestuurd en neemt op overeenkomstige wijze de maat. De grid, het moedmodel dat ik heb ontwikkeld, verwijst naar bepaalde aspecten. Vervolgens verbind ik de thema’s aan de aspecten middels ‘close reading’ en verwerk deze in het moedmodel. Door de ‘close reading-methode’ op thema’s toe te passen wordt duidelijk waar het over gaat en wat de denkers nu eigenlijk zeggen.

In het tweede hoofdstuk zal ik na close reading eerst de deugdethiek van Aristoteles beschrijven en de belangrijkste kritieken daarop in beschouwing nemen. Hierin zal ik tevens antwoord geven op de subvragen:

1. Wat is moed volgens Aristoteles?
2. Hoe wordt Aristoteles’ deugdethische visie op moed geïnterpreteerd, en wat is de kritiek?
3. Past de deugdethische visie op moed nog altijd in onze laatmoderne Westerse samenleving?

Dit zal leiden tot de grid, een aantal kenmerkende punten die ik zal omvormen tot een ‘deugdethisch moedmodel’ dat mij in staat stelt om de vergelijking te maken met de visies van hedendaagse cultuurfeministische auteurs. In het derde hoofdstuk zal ik de visies van Butler (2006), Jordan (2010) en Brown (2013) beschrijven en beschouwen in relatie tot Aristoteles’ ethiek om zo tot een ‘cultuurfeministisch moedmodel’ te komen. Tevens zal ik antwoord geven op de subvragen:

4. Welke relatie is er te leggen tussen kwetsbaarheid en moed?
5. Welke rol speelt schaamte bij kwetsbaarheid?
6. Hoe verhouden de visies van Butler (2006), Jordan (2010), en Brown (2010) zich tot de deugdethische visie op moed?

In het vierde hoofdstuk zal ik beide moedmodellen aan vergelijkend onderzoek onderwerpen en antwoord geven op de subvraag:

7. Wat is in de laatmoderne Westerse samenleving, de verhouding tussen kwetsbaarheid en moed?

In de conclusie zal ik mijn bevindingen naar aanleiding van deze vergelijking verwoorden en een aantal aanbevelingen formuleren voor humanistisch geestelijk verzorgers. Ten slotte zal ik de validiteit van dit onderzoek beschrijven.

1.2.3 Literatuurverantwoording

Ten aanzien van de door mij geraadpleegde literatuur wil ik nog een paar opmerkingen maken. De teksten van Aristoteles ontleen ik onder andere aan de in 2005 verschenen editie van de antieke filosofen dr. C. Hupperts en dr. B. Poortman vanwege de compleetheid van tekst en begrippen. De cultuurfeministische auteurs heb ik geselecteerd vanwege hun actualiteit en specifiek vanwege hun populariteit, pragmatisme en toegankelijkheid (Brown), politiek-filosofische en wetenschappelijke positie (Butler) en hun genderinvalshoek en psychologisch inzicht (Jordan). De keuze voor deze Angelsaksische denkers is gedurende de beginfase van het scriptieproces ontstaan toen ik op zoek was naar denkers die hebben geschreven over kwetsbaarheid en moed. Met Butler heb ik tijdens mijn studie kort kennisgemaakt toen ik een deel van haar boek als verplichte literatuur las. Zij is mijn inziens een interessante politieke filosoof die vanuit haar gendergerichte visie kritisch schrijft over hoe de Westerse wereld er na de aanslagen op het World Trade Center uitziet. Tegen de tijd dat ik concreter ging nadenken over het concept kwetsbaarheid, kwam ik tijdens een zoektocht op internet uit bij de TED talk van Brené Brown. Zoals vele miljoenen kijkers was ik geraakt door haar woorden, waarin zij vooral schaamte koppelt aan kwetsbaarheid. Ik besloot dat ik meer van haar wilde lezen. Toen de focus in het proces verschoof van kwetsbaarheid naar moed, stuitte ik op de artikelen van Judith Jordan. Een van de titels van deze artikelen (*Valuing Vulnerability: New Definitions of Courage*) sprong onmiddellijk in het oog, omdat deze titel ogenschijnlijk de koppeling maakte tussen kwetsbaarheid en moed. Jordan (2001, p. 213) beschrijft tevens dat conceptuele verwarring ten aanzien van begrippen veelal terug te voeren is op de taal en dat de Angelsaksische traditie bekend staat om de analytische- en taalfilosofie. Aangezien ik

geïnteresseerd was in de begrippen moed en kwetsbaarheid en de interpretatie en verwarring rondom deze begrippen, kwam ik tot de conclusie dat het verantwoord is om voor deze Angelsaksische denkers te kiezen.

Mijn interesse voor de politie en Defensie, gecombineerd met filosofie en het genderaspect zal in deze scriptie merkbaar zijn. De gekozen artikelen die ik gebruik om uit te komen op de verschillende aspecten vanuit Aristoteles' visie, komen uit het brede discours rondom het thema moed. Ik heb hierin zowel uit militaire, filosofische, ethische, als uit feministische en historische invalshoeken geput. Ondersteunende literatuur haalde ik uit het theologische, psychologische en humanistische corpus.

2. MOED

In dit hoofdstuk zal ik eerst de deugdethiek van Aristoteles beschrijven en de belangrijkste kritieken daarop in beschouwing nemen. Hierin zal ik tevens antwoord geven op de subvragen:

- Wat is moed volgens Aristoteles?
- Hoe wordt Aristoteles' deugdethische visie op moed geïnterpreteerd, en wat is de kritiek?
- Past de deugdethische visie op moed nog altijd in de laatmoderne Westerse samenleving?

2.1 Aristoteles' visie

Hieronder zal ik uiteenzetten wat Aristoteles' visie op moed is. Het Griekse woord voor moed is *andreia*, hetgeen mannelijkheid of mannelijke spirit betekent. Het Latijnse woord is *fortitudo*, hetgeen dapperheid betekent (Tillich, 1968, p. 10). *Andreia* wordt vaak geassocieerd met begrippen als sterkte, vasthoudendheid en standvastigheid⁵ en *fortitudo* met moraal en innerlijke kracht (Bartzokas, p. 241). In de literatuur en op internet worden deze begrippen vaak willekeurig en door elkaar gebruikt. Volgens Aristoteles is moed op te vatten als gevoelens van vrees en durf en vormt het het midden tussen enerzijds een te veel aan vrees of een tekort aan durf (lafheid), en anderzijds een tekort aan vrees of een te veel aan durf (overmoed) (Te Velde, 2001, p. 14). Het verschil tussen de moedige en de roekeloze is dat de eerste niet handelt omwille van zichzelf maar omwille van een ander of de gemeenschap. Moed is een deugd en een deugd gaat over het goede. Optimaal functioneren in morele zin kan volgens Aristoteles op geen enkele manier van nature ontstaan, maar we zijn van nature wel toegerust om deze capaciteit te verwerven. De perfectionering ervan bereiken we door oefening zodat het uiteindelijk een gewoonte of gedragsattitude wordt. Wat we moeten leren, leren we al doende. We worden niet met moed geboren, hoogstens met aanleg. Door in gevaarlijke situaties op te treden, en door er aan te wennen bang of vol zelfvertrouwen te zijn, worden sommigen laf en sommigen moedig. Als we er volgens Aristoteles aan wennen om neer te zien op wat angstaanjagend is, worden we vanzelf moedig en als we eenmaal moedig zijn, zullen we dat wat angstaanjagend is het best kunnen verduren (Aristoteles,

⁵ <http://nl.wikipedia.org/wiki/Deugd> (gevonden op 2 Januari 2015)

2013, p. 104). Moed is een statische staat van zijn, iets wat op een gegeven momenten bereikt kan worden.

Om te verhelderen wat een deugd is, beschrijft Aristoteles aanvankelijk wat een deugd niet is. Omdat een emotie op zichzelf niet goed of slecht is, alleen de wijze waarop deze getoond wordt, kan een deugd geen emotie zijn. Het feit dat wij van nature in staat zijn om emoties te hebben, vormt geen aanleiding om ons terecht te wijzen of te prijzen, dus kan een deugd ook geen vermogen zijn. Het genot of de pijn waarmee onze handelingen gepaard gaan moeten we als een teken van onze dispositie beschouwen, daar zij niet onderhevig zijn aan de rede (idem p. 104). Dispositie, afgeleid van het Latijnse *disponere*, hetgeen ordenen, verdelen of indelen betekent, heeft betrekking op alles dat niet het juiste midden is. Ten opzichte van onze emoties bedoelt Aristoteles met dispositie bijvoorbeeld ongeremde woede; het niet op een juiste manier woedend zijn (Aristoteles, 2013, p. 107). Met andere woorden, woede is aanvaardbaar en mogelijk functioneel mits we er een mate van beheersing over hebben⁶. Wie angstaanjagende dingen verdraagt en dit prettig vindt, of in ieder geval niet pijnlijk, is dapper. Maar degene voor wie dat wel pijnlijk is, is laf (idem p. 104). De algemene aanname is dat het doel dat moed stelt, prettig is. Degene die moedig is, zal de idee van de dood en verwonding waarschijnlijk wel pijnlijk vinden en hier dan ook weerstand tegen voelen, maar toch zal hij dit idee verdragen omdat het moreel juist is en dus schandelijk om het na te laten. Het moedigt is hij die de militaire eer verkiest boven de grootste zegeningen van het leven (idem p. 35).

Een deugd kan pas geprezen of afgekeurd worden wanneer er sprake is van vrijwilligheid. Men beschouwt daden als onvrijwillig wanneer deze onder dwang of uit onwetendheid worden verricht. Gedwongen is datgene waarvan het beginsel buiten de handelende persoon ligt en van dien aard is dat deze persoon, die handelt hieraan niets bijdraagt. Een voorbeeld hiervan is wanneer iemand door anderen, die de betreffende persoon in hun macht hebben, ergens naar toe wordt gebracht (idem p. 116). Men zou kunnen zeggen dat soldaten de gevaren trotseren omdat hun commandanten hen hiertoe dwingen (idem p. 131). Men hoort volgens Aristoteles echter niet moedig te zijn omdat men hiertoe wordt gedwongen, maar omdat het moreel juist is.

⁶ http://www.promath.nl/ethisch_spectrum/dispositie.htm

Aristoteles heeft duidelijk voor ogen wat moed inhoudt. Wat moed in zijn ogen per definitie *niet* is, beschrijft hij aan de hand van vijf disposities die op moed lijken. Er is geen sprake van echte moed bij:

1. Mensen die moed tonen omdat zij hiertoe worden gedwongen, bijvoorbeeld soldaten die door hun commandant gedwongen worden om te vechten. Dit is geen echte moed, omdat hun beweegredenen door angst zijn ingegeven en niet door schaamte. Aristoteles doet hier de aanname dat wanneer er sprake is van dwang, er ook sprake is van angst.
2. Soldaten in oorlog die van tevoren weten dat er vals alarm wordt geslagen. Soldaten hebben hier vaak een goede kijk op, maar zij wekken de indruk moedig te zijn omdat anderen de feiten niet kennen.
3. Soldaten die op grond van ervaring van tevoren weten dat ze de strijd gaan winnen, omdat ze bijvoorbeeld beter uitgerust zijn voor de strijd. Ook soldaten die onderdoen voor de vijand en vluchten, zijn laf.
4. Moedig gedrag dat gedreven wordt door temperament en pijn. Het is wel strijdbaar, maar niet moedig. Volgens Aristoteles is dit namelijk hetzelfde als een beer die aanvalt omdat haar jong bedreigd wordt of omdat ze gewond is. Er is hier dan geen sprake van de deugd moed, maar een reactie vanuit pijn of razernij. Ik kom hierop en op het begrip *thumos*, dat hieraan gerelateerd is, terug.
5. Naïeve mensen. Ze hebben zelfvertrouwen omdat ze denken dat ze de sterkste zullen zijn en hen niets zal overkomen. Wanneer de zaak anders uitvalt gaan deze mensen er vaak vandoor (Aristoteles, 2013, pp. 131-134).

Moed is dus geen emotie, geen vermogen, maar een deugd. Van deze deugd kan alleen sprake zijn bij een moedige handeling op basis van vrijwilligheid vanuit de juiste motivatie.

2.2 Interpretaties van en kritiek op Aristoteles' deugdethische visie op moed

Aristoteles heeft duidelijk voor ogen wat moed is en waar de grenzen liggen. Er zijn verschillende elementen te noemen die Aristoteles' visie op moed kenmerken. Zo is Aristoteles' moed fysiek georiënteerd. Het doel van deze fysieke moed is wel moreel, maar de moed zelf laat zich uiten middels het fysieke. Schaamte lijkt ook een belangrijk element te zijn voor Aristoteles. Het voortreffelijke willen is het hoogste, beste en

nobelste om te doen en men moet zich schamen wanneer dit geen prioriteit is. Voorts wordt er door Aristoteles een zekere opofferingsgezindheid als uitgangspunt genomen in combinatie met een angstloosheid die door veel theoretici als onrealistisch wordt aangemerkt. Zijn visie gaat hierbij niet uit van de mogelijkheid tot trauma. Tenslotte gaat Aristoteles' visie uit van moed die bereikt kan worden door een elitair, mannelijk individu en van moed als statisch element te bereiken door oefening.

Door de jaren heen is er kritiek geuit op deze visie. Men vond hem zowel achterhaald en onvolledig als te masculien en verkeerd begrepen. Omdat dit onderzoek geen ruimte laat voor alle kritische punten zal ik hieronder vijf van deze punten bespreken. De punten waar ik de critici aan het woord laat, hebben betrekking op vijf aspecten: fysiek, politiek, schaamte, trauma, statisch aspect. Deze vijf aspecten heb ik gekozen om onderstaande redenen.

Het fysieke aspect omdat moed in de militaire en politiewereld vaak gekoppeld wordt aan fysieke moed. Dit roept bij mij de vraag op of moed enkel fysiek is en of er andere manieren zijn om over moed te denken? Het politieke aspect omdat het mij in deze literatuurstudie steeds duidelijker is geworden dat het denken over bepaalde begrippen altijd politiek en maatschappelijk geëngageerd is. Het schaamte aspect omdat schaamte volgens Aristoteles juist een goede zaak is, terwijl vandaag de dag het heersende gedachtengoed is dat schaamte psychische problematiek in de hand werkt. Het aspect 'trauma' komt mijn inziens vaak voort uit schaamte en ik vraag mij af hoe we over trauma kunnen denken vanuit Aristoteles' visie als schaamte in zijn ogen helpend is in het bereiken van moed. Ik heb gekozen voor het statische aspect omdat in de literatuurstudie naar voren kwam dat er door de eeuwen heen verschillende visies hebben bestaan over of moed nu iets is wat je kunt bereiken, hebben en vasthouden of dat het iets is wat je niet kunt bezitten maar steeds na moet streven, zoals dit bijvoorbeeld ook bij geluk het geval is.

2.3 Het fysieke aspect

Volgens Aristoteles is moed betrokken op de dood. Alle dapperheid staat in het aangezicht van de dood, want de dood is het meest te vrezen van alles. Als je niet bang bent voor je dood, ben je onkwetsbaar. Mogelijkheden om eervolle moed te tonen vindt men dan ook op het slagveld; de situatie waarin het gevaar het grootst is en het eervolst (Aristoteles, 2013, p. 129). Dit fysieke aspect roept in de huidige tijd vragen en discussie op. Een punt van kritiek is dat dit fysieke aspect van moed een verheerlijking van martiale moed is, hetgeen ertoe kan leiden dat gerichte vernietiging van anderen, jezelf of de natuur niet als probleem wordt gezien, aangezien de noodzaak van overwinnen destructie legitimeert (van Heijst, 2001, p. 102). Bovendien impliceert onkwetsbaarheid als doel dat kwetsbaarheid een onwenselijke situatie is, terwijl dat een universeel, ontologisch gegeven van de mens is.

Volgens Brady (2005) is deze zienswijze een interpretatiefout. Zij beredeneert dit, met behulp van het begrip *thumos*, de vierde dispositie van Aristoteles zoals beschreven op pagina 15, als volgt: De ware deugd manifesteert zich in vrije keus en vanuit verlangen. Moed werd bij de klassieken ook wel vertaald als *thumos* - het verlangen om te verdedigen wat eigen is, spirit of temperament. Volgens Brady (2005) is Aristoteles' visie op moed iets anders dan *thumos*. *Thumos* is namelijk een eigenschap die ook bij dieren wordt gezien. Bij dieren in het wild zorgt de verwachting van pijn er niet noodzakelijkerwijs voor dat ze het verlangen voelen om deze dreiging te vermijden. *Thumos* uit zich hier als de dreiging in de ogen te kijken, in plaats van te willen vluchten. Dieren reageren vanuit (de dreiging) van pijn, terwijl het bij moed gaat om *thumos* die getransformeerd wordt in reactie op de rationele keuzes, met het oog op het doel. Als Aristoteles' moed wordt geïnterpreteerd in het licht van deze *thumos*, dan is zijn eis om bij ware moed de dood in de ogen te willen kijken, zonder dit te willen vermijden, beter te begrijpen (idem, 2005, p.197). Moed begint dus bij *thumos*, maar dit verlangen wordt alleen ware moed wanneer hier vrije keus en een beoogd goed einde of doel aan worden toegevoegd. Moed is een deel van de ziel dat respondeert met rede. Moed gaat volgens Brady (2005, p.p. 198) dus niet over doodsverheerlijking, zoals van Heijst (2001, p. 102) beargumenteert, maar over het ontwikkelde, getransformeerde verlangen om dat wat eigen is te verdedigen, zonder het verlangen te voelen om het gevaar, dat inherent is hieraan, te vermijden.

2.4 Het politieke aspect

Ware moed impliceert niet het simpelweg riskeren van je leven voor een ander. Het impliceert het riskeren van je leven voor je 'polis' (Brady, 2005 p.199). Polis gaat verder dan je dorp of stad. Het gaat over de mensheid in zijn geheel. Om moedig te kunnen zijn moet je jezelf dus ook kunnen begrijpen als een onderdeel van een groter geheel. Voor Aristoteles is polis, de naam polis pas waard als het meer is dan een groep die bij elkaar komt en onrecht verdedigd. Polis is voornamelijk een gemeenschap die zich organiseert met het oog op het algemeen goed, zodat de polis floreert en gezond is (Brady, 2005 p. 201). Volgens Aristoteles is de mens ondergeschikt aan, en staat ten dienste van de polis, net als dat een hand ten dienste staat van een lichaam (Aristoteles, 2013, p. 51). De vergelijking met de hand doorvoerend zouden we kunnen uitkomen bij de conclusie dat Aristoteles totalitarisme zou voorstaan, waarin de burgers vergroeid zijn met het algemeen belang (idem p. 52). Bij Aristoteles is het de motivatie die een daad moedig maakt of niet, en dus niet de daad zelf. Aristoteles gaat uit van de natuurlijke gang van de dingen. Zo zijn er mensen geschikt om leiding te geven en mensen geschikt om te gehoorzamen. Zo is nu eenmaal de één heerser en de ander een onderdaan (idem p. 49).

Denkers uit liberale en postcommunistische culturen beschouwen het concept moed met scepsis en zien moed als politiek achterhaald en ook als een relikwie uit een tijdperk van voor de verlichting (Palmer-Mehta, 2012, p. 313). Om de deugd 'moed' zoals Aristoteles deze bedoelde beter te begrijpen, zal ik in vogelvlucht beschrijven welke historische weg dit begrip heeft afgelegd. Tevens besteed ik kort aandacht aan de etymologie van het woord moed met als doel het te kunnen plaatsen in een historische context.

Aristoteles leefde in 400 voor Christus. Doordat dit zo lang geleden is, kan de betekenis van begrippen niet als vanzelfsprekend worden aangenomen. Neem bijvoorbeeld het woord 'soldaat.' De soldaten waar Aristoteles het over heeft, die in staat waren tot voortreffelijkheid en nobelheid, waren aristocraten. De aristocraten waren in de tijd van Aristoteles de enigen die wapens hadden en de militaristische notie van moed was derhalve vermengd met aristocratie (Tillich, 1980, p. 4). Toen de aristocratische traditie uiteenviel kwamen de begrippen wijsheid en moed samen en werd echte moed gescheiden van soldatenmoed. Aristoteles' aristocratische moed kreeg een opleving in de Middeleeuwen en moed werd weer een karaktereigenschap van de

adel. Een ridder was degene die moed presenteerde als soldaat en als edelman. Een ridder werd *Hobe Mut* genoemd, wat zoiets betekent als ‘hoge edelman’ en ‘dappere geest.’ *Mut* is de beweging van de ziel, een zaak van het hart (Engels: *mood*). Moed wordt in het Engels vertaald als *courage* wat gerelateerd lijkt aan het Franse *coeur*, hetgeen hart betekent. In het Duits is het woord voor moed *muttig* of *tapfer* (moedig, dapper). *Muttig* komt van *mut*. *Tapfer* betekent sterk, gewichtig, invloedrijk, behorende tot de bovenlaag van de samenleving. *Mut* en *courage* hebben hun brede betekenis gehouden en verwijzen naar de ontologische vraag naar wat de mens is. *Tapferkeit* is steeds meer de bijzondere deugd van de soldaat geworden, zonder ridder of edelman te hoeven zijn, en verwijst niet meer naar deze ontologische vraag (Tillich, 1969, p. 11).

Waar aanvankelijk ware moed enkel te verwachten was van de aristocraten, de nobelen, werd moed rond de middeleeuwen ook een kardinale, christelijke deugd. Soldaten en hun worsteling met angst in het aangezicht van de dood is iets van alle tijden en was in de vierde eeuw voor Christus even relevant en actueel als in de Tweede Wereldoorlog (Madigang, 2013, p. 5). Oorlog verandert lafheid van een onaantrekkelijke karaktereigenschap in een potentieel rampzalige zwakke schakel. Fysieke moed, gedefinieerd als de bereidheid om jezelf bloot te stellen aan agressie van de vijand en het risico van de dood, is vanuit de Oudheid tot de twintigste eeuw constant bewonderd en gemythologiseerd (idem, p. 5). Tijdens de Eerste Wereldoorlog werd de bereidheid om te sterven, en ook nog goed te sterven (waardig en niet bang), gezien als de ultieme daad van moed. De verhalen over de dood van kapiteins en hun compagnieën dienden als inspiratiebron en werden gezien als de ultieme christelijke opoffering (idem, p. 76).

Onderzoek naar de Britse houding ten opzichte van moed voor en tijdens de Eerste Wereldoorlog laat zien dat militairen aanvankelijk de indruk hadden dat het thuisfront, de burgers, geen idee hadden wat ze aan het doen waren aan het front. Ze voelden zich onbegrepen en vonden de burgers naïef, onwetend en egoïstisch. Wat echter bleek was dat burgers wel degelijk een idee hadden van wat er speelde op het slagveld. De visie van de burger op het slagveld, de risico's en de dood, werd echter bepaald door hoe er al vóór de Eerste Wereldoorlog werd geschreven over de dood van militairen die tijdens een expeditie waren gestorven. Sterven op het slagveld werd door gerenommeerde schrijvers, kranten, de kerk en in de kunst in verband gebracht met lef,

heldendom, galantheid en middeleeuwse ridderlijkheid. Deze ridderlijkheid werd vervolgens in verband gebracht met christelijke vroomheid (idem, pp. 79-82). De gestorven militairen werden alomtorend geprezen voor hun moed en zelfopoffering. De kerk was van mening dat deze dappere mannen, die stierven in het slagveld, meteen van al hun zonden vergeven waren. Dit gedachtengoed werd alomtorend vertegenwoordigd in de burgermaatschappij en daarom ook in het leger. Toen de Eerste Wereldoorlog uitbrak, bestond er al publieke consensus over de opvatting van moed en heldendom (idem, p. 79). De dood van een militair werd opgevat als een uiting van moed en gezien als het bewijs van lafheid van de vijand. De opvatting over moed en lafheid is zodoende politiek geëngageerd en dient geïnterpreteerd te worden in een historische context.

2.5 Het schaamte-aspect

‘Moedig is hij, die op het slagveld in het aangezicht van de dood standhoudt zoals het behoort en zijn angst overwint omwille van het schone, dat is gedreven door eergevoel. Het is schoon je leven te wagen voor een edele zaak. De dappere stelt zich bloot aan verwondingen en pijn, niet uit lichtzinnigheid of fascinatie voor gevaar, maar omdat het edel is stand te houden wanneer dit vereist is’ aldus Aristoteles (Te Velde, 2001, p. 16). Het is inferieur te noemen wanneer het handelen door angst wordt ingegeven in plaats van door schaamte. Iemand die werkelijk moedig is, is banger voor de schande dan voor de dood (Aristoteles, 2013, p. 132). Moed kan alleen getoond worden wanneer het mogelijk is je te verweren of wanneer het eervol is om te sterven. Bij bijvoorbeeld schipbreuk of ziekte is dit niet het geval en kan er dus ook geen sprake zijn van moed (idem, p. 129). Er zijn echter zaken waarbij het wel gepast en moreel juist is om bang te zijn en het zelfs schandelijk is om niet bang te zijn, namelijk wanneer je reputatie op het spel staat. ‘Wie een slechte reputatie vreest is voorbeeldig en bescheiden. Wie dit niet is, is schaamteloos’ (idem, p. 128). Volgens Aristoteles behoeven emoties een juiste balans en hoewel schaamte geen deugd is, wordt iemand die schuchter is wel geprezen. Schuchterheid wordt in de laatmoderne tijd echter niet meer zo geprezen en ook verlegenheid of bescheidenheid steeds minder.

Aristoteles’ notie van moed heeft een stempel gedrukt op de opvatting over moed in de huidige tijd. De boodschap is helder: ‘Iemand die werkelijk moedig is, is banger voor de schande dan voor de dood’ (idem, p. 132). De uitgangspunten dat het laf is om

angstig te zijn en dat je reputatie het waard is om voor te sterven zijn namelijk nog steeds leidend. Olsthoorn (2007) wijst op het feit dat militairen in de strijd lafheid het meeste vrezen. Pas later is er de angst om gedood of gewond te raken (Olsthoorn, 2007, p. 274). Een studie onder 32 Amerikaanse soldaten (Pury et al., 2013) bevestigt dit beeld. De angst voor stigmatisering bij het accepteren van hulpverlening wordt in deze studie door alle soldaten herkend. In tegenstelling tot Aristoteles betoogt Olsthoorn (2007, p. 274) juist dat de angst voor schaamte beperkend is bij het al dan niet ontwikkelen van moed.

Schaamte heeft een duidelijke rol bij moed. Aristoteles vindt het helpend. Olsthoorn (2007) vindt het beperkend. Welke functie heeft schaamte nu eigenlijk? En past het stimuleren van schaamte nog in de laatmoderne tijd? En als de drang om het moreel juiste te doen wegvalt, omdat een militair hier geen stem in heeft, zijn de schaamte en angst voor de mening van de omgeving dan hetgeen wat overblijft?

2.6 Het trauma-aspect

Een ander punt van kritiek is dat het niet normaal en zelfs tegennatuurlijk is, om van mensen te verwachten dat ze zonder angst de dood in de ogen kijken. Volgens Brady (2005, p. 191) wordt Aristoteles hierin verkeerd begrepen. Met angst wordt de pijn en de onrust bedoeld die men ervaart bij de voorstelling van destructief en pijnlijk kwaad in de toekomst. Voor een soldaat in de strijd is, net als voor een bokser die de ring in stapt, de erkenning van de mogelijkheden tot pijn essentieel voor het begrijpen van de situatie (idem, 2005, p. 192). Het voelen van angst als een emotionele erkenning van de mogelijkheden is volgens Aristoteles juist goed. De passie van angst kan dus gedefinieerd worden als de pijn van de verwachting iets te verliezen. Angst kan echter ook begrepen worden als het verlangen om dat verlies te vermijden (idem, 2005, p. 193). In dit licht zou Aristoteles met zijn stelling dat de moedige angstloos is, bedoelen dat de moedige geen verlangen voelt om de dood te vermijden. Het gaat dan niet om het niet vluchten, maar om het niet voelen van een verlangen om te vluchten. Voor Aristoteles is een deugd een harmonie tussen actie en verlangen. De moedige moet pijn ervaren bij de verwachting van de dood, maar hij voelt geen verlangen om deze pijn te vermijden. Dit betekent overigens niet dat de persoon een doodswens heeft. De mogelijkheid van de

dood brengt hem echter niet van de wijs. En in deze zin is de moedige werkelijk angstloos (idem, 2005, p. 194).

Aristoteles is wat dit betreft nogal eens verkeerd geïnterpreteerd. Ik heb echter in de vorige paragraaf laten zien dat de opvatting van moed politiek geëngageerd is en gebruikt wordt om oorlog mee te voeren, manschappen te rekruteren en goedkeuring van het volk te krijgen. De mate van voortreffelijkheid waar Aristoteles naar streeft is maar deels overgekomen in de eeuwen na hem. Bovendien heeft Aristoteles niets gezegd over de gevolgen van het feit dat niet iedereen erin slaagt om te leven vanuit de excellentie van de ziel en dat velen worden geconfronteerd met radeloze (doods)angst en vervolgens met trauma. Nationalistische kranten beschreven ten tijde van de Eerste Wereldoorlog dat de soldaten aan het front goede zin hadden, enthousiast waren, grappen maakten en dat er veel werd gelachen. De soldaten waren er klaar voor. Zelden werd gerefereerd aan de angst die gevoeld werd door de strijders (Madigan, 2013, p. 83). Strijders die leden aan de zogenoemde shellshock - wat nu als PTSS gediagnosticeerd zou worden - konden voor het tuchtrecht verschijnen. De opvatting was dat ze lui en laf waren en geen recht hadden om als patiënt te worden beschouwd. Ze dienden oneervol te worden ontslagen (Herman, 1993, p. 36).

Wat we kunnen beschouwen als moed of als lafheid is een complexe zaak geworden (Madigan, 2013, p. 5). Exemplarisch hiervoor is dat pas in het jaar 2006 de 306 vlak na de Eerste Wereldoorlog, wegens dissertatie geëxecuteerde Britse soldaten postuum zijn vrijgesproken omdat zij leden aan PTSS (Olsthoorn 2007, p. 271). Eerst werden zij als laf gezien, decennia later werd er begrip getoond voor hun (door trauma's beïnvloed) gedrag. In het huidige debat is de norm, onze culturele opvatting over moed, echter ongewijzigd gebleven. Een artikel in *Vrij Nederland* (Lo Galbo en Niemantsverdriet, 2007)⁷ vertelt het verhaal van een soldaat der eerste klasse, die besloot niet naar Uruzgan te gaan. Hij werd aanvankelijk, hoewel hij aan een PTSS leed en dit bij de rechtbank bekend was, geschorst, oneervol ontslagen en veroordeeld voor dienstweigering.

Vanuit het psychologische discours laat Judith Herman (1993, p. 21) zien welke verbanden er bestaan tussen persoonlijke gruwelen en maatschappelijke trauma's. Dit

⁷ <http://www.vn.nl/Archief/Politiek/Artikel-Politiek/In-de-draaikolk-van-Defensie.htm> (gevonden op 25-11-2014).

doet ze door de politieke en persoonlijke betekenis met elkaar te verbinden. Herman beschrijft het effect van slachtofferschap en beschrijft in hoeverre mensen zich aanpassen ten opzichte van slachtofferschap. Al zolang men zich bezig houdt met trauma's, woedt er een debat over de vraag of mensen met een posttraumatische aandoening recht hebben op zorg en respect of juist minachting verdienen, omdat ze zich zouden aanstellen of leugens verspreiden. De heersende politiek heeft altijd een groot aandeel gehad in hoe men tegen trauma's aankijkt. Bij onderzoek naar trauma's is de confrontatie met de kwetsbaarheid van de mens onoverkomelijk gezien zijn natuurlijke omgeving en het vermogen om kwaad te doen (idem, p. 19). De mens heeft echter een universeel verlangen om kwaad niet te willen zien, horen of bespreken. De samenleving wil oorlog en slachtoffers het liefst vergeten en legt een sluier van vergetelheid over alles wat pijnlijk en onaangenaam is (idem, p. 20). Aan de hand van de syndromen 'hysterie' (vrouwelijke slachtoffers van seksueel geweld) en 'shellshock' (mannelijke slachtoffers van oorlogstrauma), later beide ondergebracht onder de noemer PTSS, laat Herman zien hoe bepalend de maatschappelijke tendensen, heersende waarden en politiek zijn voor het erkennen van dit leed. Het lot van dit onderzoeksgebied is volgens Herman (1993, p. 21) afhankelijk van het lot van de heersende politieke ideeën.

Lijden en de dood zijn, mogelijk vanwege de connectie met het hiernamaals, lange tijd vooral het domein geweest van religie. Zowel in religie als in literatuur wordt de rol van het menselijk lijden uitgelegd. Het zou de mens dichter bij wijsheid, god of waarheid brengen (Tedeschi, Park en Calhoun 1998, p. 3). Hedendaagse denkers en psychologische theorieën gaan er steeds meer vanuit dat er waarde schuilt in trauma en verlies. Ook Kierkegaard en Nietzsche beschreven het belang van lijden voor persoonlijke ontwikkeling (Tedeschi, et al p. 4). Zij beschrijven dat een trauma verlies van geliefden, gekoesterde rollen, mogelijkheden of van de fundamentele, geaccepteerde manieren om het leven te begrijpen impliceert. Opgebouwde structuren breken af. Een trauma biedt de mogelijkheid om dit opnieuw op te bouwen. In het verlies en de verwarring die dit oplevert, herbouwen sommige mensen manieren van leven die superieur zijn aan hun oude manier van leven (idem, p. 2) .

2.7 Het statische aspect

Voor Aristoteles is moed een statische staat van zijn. Iets dat met oefening bereikt kan worden. Aristoteles' opvatting was: hoe meer oefening met gevaarlijke situaties, hoe beter je er tegen kan. Dit idee zag je duidelijk terug tijdens de Eerste Wereldoorlog. De soldaat bij wie zich een traumatische neurose voordeed, was op zijn best een van nature minderwaardig schepsel en op zijn ergst een simulant of een lafaard. De medische literatuur kenmerkt deze patiënten als moreel gehandicapten. De Britse psychiater Lewis Yelland was de voornaamste verdediger van deze traditionele visie. Bij het urenlang toedienen van elektrische schokken op de keel van zijn patiënt om zijn gediagnosticeerde spraakstoornis, ten gevolge van trauma, te behandelen, vermaande hij zijn patiënt dat hij zich als een held moest gedragen: 'Want ik verwacht van u (...) iemand die zoveel veldslagen heeft meegemaakt dat u zich beter weet te beheersen (Herman, 1993 p. 36).'

Pas vanaf de Tweede Wereldoorlog kwam er een kanteling in het denken over moed (Madigan, 2013, p. 83). Charles McMoral Wilson diende als medisch officier. Zijn weliswaar gebrekkige maar beroemde visie had een diepe impact op onze visie op moed. Moed was volgens hem zoiets als kapitaal, dat bij veelvuldig gebruik opraaft. Iedere soldaat heeft een bepaalde hoeveelheid moed. In tegenstelling tot Aristoteles' visie kan moed in gevecht of gevaarlijke situaties opraken. McMoral Wilson was er van overtuigd dat iedere soldaat angst ervoer. De man die zijn angst echter het best kon beteugelen, was het moedigst (idem, p. 83).

Eenzijds is er Aristoteles' zienswijze, die moed ziet als een (bijna utopische) statische staat van zijn. Dit is enkel te bereiken als je aan bepaalde voorwaarden voldoet. Aristoteles is helder over het 'oefening baart kunst principe.' Hoe meer je het doet, des te beter je er in wordt. Hier tegenover staat een zienswijze die er vanuit gaat dat moed een dynamisch gegeven is, onderhevig aan omstandigheden.

Hoe moeten we moed dan zien? Als iets statisch of als iets dynamisch? Iets dat, wanneer het eenmaal bereikt is, vastgehouden kan worden of iets dat steeds opnieuw gezocht, bereikt moet worden? Ik denk dat het allebei waar is. Hoe meer je een spier traint, des te sterker deze wordt en hoe meer deze kan hebben. Anderzijds is de spier, net als alle facetten van de mens, eindig en breekbaar en heeft hij tijd nodig om te groeien, en om te genezen wanneer hij beschadigd is.

2.8 Conclusie

Hierboven heb ik de visie van Aristoteles duidelijk proberen te maken aan de hand van een korte uiteenzetting van zijn theorie. Vervolgens heb ik de kritiek hierop beschreven middels een vijftal aspecten die de deugd moet kenmerken, namelijk het fysieke,-, het politieke,- het schaamte,- het trauma,- en het statische aspect. Het doel hiervan was antwoord te geven op de vraag: Past de deugdethische visie op moed nog in de laatmoderne Westerse samenleving? Naar mijn idee is dit slechts gedeeltelijk het geval. Ideeën over moed hebben vaak hun fundament in Aristoteles' visie. Het bovenstaande laat zien dat er ten opzichte van het begrip moed sprake is van meerdere paradigmaverschuivingen met als gevolg dat Aristoteles' visie op de deugd moet vandaag de dag te smal lijkt geworden en misschien zelfs onredelijk.

Volgens Aristoteles gaat moed voornamelijk gepaard met schaamte, men moet de dood in de ogen willen kijken en zich daarbij niet laten leiden door angst. Schaamte dient een grotere drijfveer te zijn dan angst. De vraag is of dit uitgangspunt voor de Westerlingen uit de 21^e eeuw nog een redelijke, relevante eis is. Het belemmert de mens in het zichzelf accepteren en het zoeken of accepteren van hulp wanneer het niet goed met hem gaat. Bovendien zou Aristoteles' visie op moed destructie van jezelf, anderen of de omgeving kunnen legitimeren.

Aristoteles gaat er vanuit dat de mens excellent wil zijn en de dingen doet voor de juiste redenen. Ik denk dat we hier in onze huidige maatschappij van kunnen leren. Het afstand nemen van jezelf, je drift of van je natuurlijk gegeven verlangen of temperament om dit vervolgens te onderwerpen aan de rede, vind ik een mooi streven, en het lijkt op de levenskunst van Joep Dohmen (2008). Moed is betrokken op de dood omdat dit het meest te vrezen is van alles. Dit raakt aan de essentie van het zijn van de mens, de ontologie. Het gaat er niet om dat we niet bang hoeven of mogen zijn voor de dood. Het gaat er om dat de confrontatie met de mogelijkheid van de dood onze ziel de mogelijkheid geeft om te excelleren. Dat noemt Aristoteles ware moed. Het geeft bij uitstek uiting aan ons mens zijn.

Ik ben echter van mening dat de deugdethische visie een te smalle kijk heeft op moed om nog echt in zijn geheel overgenomen te worden in onze moderne samenleving. Volgens Aristoteles kunnen maar heel weinig mensen de voortreffelijkheid van de ware moed bereiken. Dit is logisch aangezien ware moed alleen mogelijk was voor de

aristocratie. De soldaat van vandaag de dag, van de vorige eeuw of die daarvoor, is niet de ridder uit de middeleeuwen of de aristocratische strijder uit Aristoteles' tijd. Zij waren, mede door hun brede opleiding en adellijke afkomst beter in staat om voortreffelijkheid middels deugden na te streven. Van het gewone volk, of van vrouwen, werd dit niet mogelijk geacht, laat staan verwacht. De moed van Aristoteles gaat uit van een utopisch mensbeeld en verwijst naar de ontologische vraag naar wat de mens is. Er is echter wel een onderscheid te maken tussen moed en dapperheid, waarbij dapperheid niet verwijst naar het ontologische mensbeeld (Tillich, 1969, p. 11). Hetgeen dat wij moedig noemen, en volgens Aristoteles geen moed is, is misschien beter te omschrijven als dapperheid. Moedig is dan de overtreffende trap van dapperheid. Echter, de tijden zijn veranderd. Dat moed niet bereikbaar zou zijn voor vrouwen en het gewone volk past niet meer in het moderne denken. Ook de gerichtheid naar het slagveld en het gebrek aan handvatten bij trauma is wellicht wat smal. Mogelijk kunnen de visies van de cultuurfeministische denkers zorgen voor een vollediger beeld door onder andere kwetsbaarheid eveneens te duiden als een ontologische staat van zijn.

2.9 Moedmodel

De vijf hierboven beschreven aspecten brengen mij tot onderstaand model waarin ik kernachtig de visie van Aristoteles beschrijf, alvorens ik er de visies van de cultuurfeministische denkers tegenover zal plaatsen. Door Aristoteles te confronteren met de kritieken uit verschillende invalshoeken is naar voren gekomen hoe Aristoteles zich verhoudt tot de vijf aspecten. Doordat de theoloog Tillich het onderscheid maakt tussen dapperheid en moed, waarbij moed verwijst naar een ontologisch mensbeeld en dapperheid niet, en doordat Brady het onderscheid maakt tussen *thumos* en ware moed, waarbij dierlijk temperament tegenover de rede wordt geplaatst, is een ander, zesde aspect van moed naar voren gekomen, namelijk het ontologische aspect. Christian Wolff (1679-1754), waarvan de term 'ontologie' afkomstig is, plaatst de leer van het zijnde (de ontologie) tegenover de leer van het Goddelijke. Zonder het expliciet voltrekken van deze splitsing is er eigenlijk sprake van onachtzaam gebruik van de term (Willemsen, 1992, p. 311). Ik ben mij ervan bewust dat ik onachtzaam gebruik maak van de termen omdat ik het niet zal plaatsen tegenover de leer van het Goddelijke. Met ontologie bedoel ik datgene dat eigen is aan de mens. Dit aspect onderscheidt moed van

dapperheid en zoekt naar de grenzen van de mogelijkheden van de mens. Dit aspect zal ik als toetssteen gebruiken om bij de confrontatie met de cultuurfeministische denkers te bepalen of er wel of geen sprake is van moed.

ARISTOTELES' MOED	CULTUURFEMINISTISCHE MOED
FYSIEK Moed uit zich in het fysieke, met als doel het moreel juiste.	
POLITIEK Voortreffelijkheid van ware moed alleen voor de edelen en de aristocraten.	
TRAUMA Geen ruimte en aandacht voor trauma. Trauma wordt als laf gezien.	
SCHAAMTE Schaamte helpt om ware moed te bereiken en om een goed mens te zijn.	
STATISCH Moed wordt bereikt door oefening. Hoe vaker blootgesteld aan gevaarlijke situaties, hoe beter men er tegen kan.	
ONTOLOGIE Het geeft bij uitstek uiting aan het mens zijn.	

Tabel 1: Moedmodel Aristoteles

3. DE VISIES VAN BUTLER (2006), JORDAN (2010) EN BROWN (2010) IN RELATIE TOT ARISTOTELES' ETHIEK

In dit derde hoofdstuk zal ik kort uitleggen wat ik bedoel met cultuurfeminisme om vervolgens de visies van Butler, Brown en Jordan te beschrijven.

Tevens zal ik antwoord geven op de subvragen:

- Welke relatie is er te leggen tussen kwetsbaarheid en moed?
- Welke rol speelt schaamte bij kwetsbaarheid?
- Hoe verhouden de visies van Butler, Brown en Jordan zich tot de deugdethische visie op moed?

3.1 Het cultuurkritische feminisme

Het cultuurkritische feminisme heeft zich ontwikkeld vanuit een kritische houding ten opzichte van de onzichtbaarheid en het pathologiseren van 'het vrouwelijke' in onze westerse cultuur en ten opzichte van de gangbare 'mannelijke ontwikkelingstheorieën.' Cultuurkritische feministen willen het vrouwelijke perspectief op de werkelijkheid en op moraal een gelijkwaardige plek geven (Jacobs, 2001, p. 36). Daarnaast willen zij de balans herstellen tussen enerzijds mannelijke waarden, zoals vrijheid, beheersing, doelgerichtheid, individualiteit, verlangen naar inzicht, bezit en macht en anderzijds vrouwelijke waarden, zoals verbondenheid, intimiteit, altruïsme, harmonie, emotionaliteit en wederkerige zorg (Jacobs, 2001, p. 66). De feministische beweging die kwetsbaarheid juist als kracht in zichzelf aanmerkt, betreft het cultuurkritisch feminisme en is kenmerkend voor de tweede generatie feministen. Drie denkers die mijns inziens tot het cultuurkritisch feminisme behoren, zijn Judith Butler, Judith Jordan en Brené Brown. Zij proberen met hun theorieën een reactie te geven op een maatschappij, die in het denken over moed en kwetsbaarheid voornamelijk gedomineerd wordt door mannelijke waarden. Doordat deze scriptie geen ruimte laat voor een volledig beeld, beperk ik mij tot het boek *Precarious Life* van Judith Butler, het boek *De moed van imperfectie* van Brené Brown en een aantal publicaties van Judith Jordan uit *Woman & Therapy*.

3.2 BUTLER

Judith Butler is een Amerikaanse filosoof en lesbisch feministe. Ze is hoogleraar retorica en vergelijkende literatuurwetenschap aan de universiteit van Californië, Berkeley. Butler is een aanhanger van het deconstructivisme, wat binnen haar vakgebied betekent dat ze in teksten vooronderstellingen zoekt en analyseert. Butler is bekend geworden met haar boeken over gender en over hoe onze ideeën en gevoelens over lichamen geregeerd worden door gender als maatschappij ordenend principe⁸. Hieronder beschrijf ik haar visie op moed aan de hand van haar boek *Precarious Life, the Powers of Mourning and Violence* (2006). Om de leesbaarheid te bevorderen heb ik ervoor gekozen om bij de beschrijving van Butler ten opzichte van de aspecten uit het model af te wijken van de volgorde. Ik zal beginnen met het trauma en politieke aspect, om vervolgens in te gaan op het fysieke, schaamte en het statische aspect om af te sluiten met het ontologische aspect.

3.2.1 Het trauma-aspect

Judith Butler neemt in haar beschouwing een collectief trauma van de Westerse wereld, namelijk de aanslag op de Verenigde Staten (V.S.) op 11 september 2001 als primair uitgangspunt. Na deze gebeurtenis is de publieke sfeer van angst en censuur in de V.S. van dien aard dat excessief geweld door de V.S. door de meerderheid geaccepteerd wordt. Terrorisme en slachtingen zijn, in beleving en vocabulaire iets dat de eerste wereldlanden, de rijke Westerse landen, wordt aangedaan. Wanneer de eerste wereldlanden hetzelfde doen, dan noemt men dit niet ‘terrorisme’ of ‘slachtingen’ maar dan heet dit ‘geoorloofde verdediging’ (idem, p. 13). De Amerikaanse president G.W. Bush verkondigt op 21 september 2001, tien dagen na de aanslagen van 11 september, dat het klaar moet zijn met rouwen en dat het tijd is voor resolute actie. Ik zie hier een verband met het eerder genoemde begrip *thumos* en het lijkt mij dat Bush’ oproep tot actie eerder een handelen is vanuit *thumos*, vanuit pijn, dan dat hier sprake is van moedig handelen. Bij moed is namelijk de natuurlijke neiging om te handelen onderhevig is aan de rede. Als rouwen te vrezen is dan kan men volgens Butler geneigd zijn om voor een snelle oplossing te gaan. Door het gevoel van verdriet uit te roeien

⁸ http://nl.wikipedia.org/wiki/Judith_Butler (gevonden op 14 november 2014).
<http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/biography/> (gevonden op 14 november 2014).

door daadkrachtig handelen, probeert men het verlies te repareren of terug te keren naar de wereld zoals hij was (idem, p. 29). Dit is niet reëel. De wereld wordt niet meer zoals hij was. Butler wijst in dit kader juist op het belang van rouwen. Butler omschrijft rouwen als: ‘Akkoord zijn met het feit dat je een transformatie ondergaat.’ Dit transformatieve aspect kan niet gepland of gecreëerd worden. Rouwen impliceert ook het weten wat het is dat je bent verloren (idem, p. 21).

3.2.2 Het politieke aspect

Hoe bepalen we wie de terrorist is en wie niet? ‘Paranoïde ideeën worden gevoed door de idee van almachtigheid’ (idem, p. 9). Volgens Butler (idem, p. 20) is de mens altijd politiek gesitueerd. De menselijke omstandigheden zijn vandaag de dag nog steeds niet overal hetzelfde. De vraag is dan ook niet zozeer: wie is de mens, maar wie telt als mens? Wiens leven telt als leven? Wiens leven is het waard om verdrietig over te zijn, om over te rouwen (idem, p. 20)?

Om bepaalde mensen, met name de mensen uit de Arabische wereld, mag er niet gerouwd worden. Deze vorm van uitsluiting werkt dehumaniserend. Omdat we kennelijk hebben besloten welke onderwerpen het rouwen waard zijn en welke niet, creëren we een exclusief beeld over wat normatief menselijk is (idem, p. 34). Dehumanisering heeft tot gevolg dat bepaalde mensen worden uitgesloten van hun eigen mogelijkheden en realisaties (idem, p. 20). Dehumanisering kan dan ook worden gezien als geweld tegen de mens. Aristoteles’ menselijke excellentie, waarbij de natuurlijke neiging interacteert met, en onderhevig is aan de rede, is dan onmogelijk. Door dehumanisering komt men niet tot het excelleren van de natuur, zoals Aristoteles het zo graag ziet, maar tot het onderdrukken hiervan. Volgens Maslow (1968, p. 6) is de innerlijke natuur delicaat en subtiel en laat deze zich gemakkelijk onderdrukken door gewoontes, culturele druk en een verkeerde houding ten opzichte van deze innerlijke natuur. Ondanks dat de innerlijke natuur zwak is, verdwijnt die nooit en zal zich altijd proberen te manifesteren, desnoods middels discipline, pijn, frustratie, verlies en tragedie.

We hebben, volgens Butler geen gezamenlijk idee over wat dan wel menselijk is. Het is niet het relativisme, diversiteit van werkelijkheidsinterpretaties, dat de universele claims ondermijnt. Opvattingen over goed en kwaad, mooi en lelijk, waar en onwaar zijn

relatief ten opzichte van sociale groeperingen. De maximale opvatting van het relativisme stelt dat er helemaal geen groepsonafhankelijke maatstaven met een universeel karakter bestaan. Er kunnen slechts lokaal geldende criteria gevonden worden (Willemsen, 1992, 372).

Het is de conditie waarbij een steeds concreter en uitgebreider concept over de menselijke wil wordt geformuleerd. Er worden parochiale, impliciet radicale en religieus gebonden concepten over de menselijke wil gemaakt, hetgeen een wijder concept oplevert over hoe we onszelf als globale samenleving zien (Butler, 2006, p. 90). We snappen deze manieren nog niet helemaal en in deze zin hebben de instituten die zich bezig houden met mensenrechten dan ook een taak als het gaat over het begrijpen van de volledige betekenis van het mens zijn. Deze taak blijft voortduren wanneer de vermeende universaliteit in werkelijkheid niet universeel is.

Het uitsluiten van mensen die kritiek hebben, zal zijn weerslag hebben op de mensen die uitsluiten. Uiteindelijk zal de samenleving zichzelf gaan zien als een samenleving die zichzelf niet uitspreekt, tenzij kritische collectieve moed stand houdt (idem, p. 127). Hoe kan men in een sfeer van angst en controle, waarin alle, met name afwijkende stemmen worden gecontroleerd, collectieve moed houden? Volgens Butler gaat het, bij het tonen van kritische collectieve moed om het nemen van collectieve verantwoordelijkheid (idem, p. 17). En met collectief bedoelt Butler niet alleen vanuit de eigen natie (dat wat eigen is), maar als onderdeel van een internationale samenleving (de polis) gebaseerd op betrokkenheid, gelijkheid en geweldloze samenwerking. Dit betekent dat we geïnteresseerd zijn in hoe de dingen zo gekomen zijn. Dat we vragen durven te stellen en willen horen wat we aanvankelijk niet wilden horen. En dat we een bepaalde openheid hebben ten opzichte van de idee van de superioriteit van de V.S. Het Westen, vernauwt en decentreert (idem, p. 18). In die zin is de polis ook veranderd. Door de globalisering is de polis en daarmee ook onze verantwoordelijkheid veel groter geworden. De polis betreft dan niet meer de eigen stad, het eigen land of het continent maar betreft de hele mensheid.

3.2.3 Het fysieke aspect

Wij zijn volgens Butler allemaal op een bepaalde manier kwetsbaar ten aanzien van geweld en hier valt niet tegen te argumenteren (idem, p. 19). Dit is eigen aan de mens en dus een ontologisch gegeven. Het fysieke aspect leert ons iets over de menselijke conditie van afhankelijkheid en kwetsbaarheid (idem, p. 29). Butler is van mening dat het je bewust zijn van deze kwetsbaarheid een goede basis is als men op zoek wil naar niet-militaire politieke oplossingen. De ontkenning van deze kwetsbaarheid (middels de geïnstitutionaliseerde fantasie van overheersing) is olie op het spreekwoordelijke vuur bij het ontketenen van oorlog (p. 29).

3.2.4 Het schaamte-aspect

Sinds de aanslagen op 9 september 2001, hangt er een sfeer van angst en controle. Dit dient de onzichtbare censuur, onder het mom van de heilige oorlog tegen het terrorisme (idem, p. 1). Butler stelt in dit verband de vraag wat bespreekbaar en wat leefbaar is? De eenzijdige kijk op het conflict tussen Oost en West blokkeert het zicht op de vraag wie welke verantwoordelijkheid draagt? Het stellen van deze vraag wil niet zeggen dat excessief geweld wordt goedgekeurd of geaccepteerd. Toch wordt het stellen van deze vraag politiek en derhalve ook sociaal niet geaccepteerd. Intellectuele posities zoals het relativisme, worden beschouwd als zijnde medeplichtig aan terrorisme of worden gezien als een zwakke schakel in het gevecht ertegen (idem, p. 2). De vraag is hoe een militair die vecht voor de mensheid (de polis) in de heilige oorlog tegen terrorisme, kan vechten voor het goede en het hoogste als hij geen vragen mag stellen en geen afwijkende mening mag hebben? Hoe kan er dan sprake van moed zijn, van menselijke voortreffelijkheid, of van de natuurlijke drang om te verdedigen wat eigen is, welke wordt onderworpen aan de menselijke rede?

Het gaat volgens Butler niet alleen om wat bespreekbaar is, maar vooral om wat er door ons wordt gezien als menselijk en welke levens als waardevol worden gezien. De reden dat sommige stemmen niet worden gehoord, bepaalde imago's niet worden getoond en sommige mensen niet openlijk hun verdriet mogen uiten, heeft te maken met een vorm van racisme waarin onderscheid wordt gemaakt tussen 'wij' en 'zij.' En 'zij,' die anderen, mogen we niet beschouwen als normale mensen. Zij zijn niet zoals wij. Je mag dan ook niet rouwen over 'die anderen.' Doe je dat wel, dan ben je tegen de V.S

(idem, p. 2). Vanuit Bush' blikveld zijn er maar twee mogelijkheden: of je bent voor de V.S. of voor het terrorisme.

In de strijd tegen het terrorisme wordt door de V.S. een beroep gedaan op het gevoel van schaamte. Schaamte als moreel appél, wordt daarin gezien als helpend om moedig te zijn. De beperkte keuze uit twee radicale standpunten (voor of tegen ons) doet een sterk moreel appél op het patriottisme, op gevoelens van veiligheid en op de ideeën over beschaving. Beschaving is dan het Westen (wij) en barbarisme is dan het Oosten (zij). Wil je beschaafd zijn? Wil je veiligheid? Houdt je van je land? Dan ben je tegen het terrorisme en stel je geen vragen bij het handelen van je eigen land. Meer smaken zijn er niet.

3.2.5 Het statische aspect

Butlers relativisme, een standpunt waarbij geen absolute, voor iedereen geldende ethische of morele waarden worden aanvaard, omdat die kunnen worden gezien in een cultuurhistorische context, relatief, cultureel bepaald, en/of persoonsgebonden, is een standpunt en/of visie die onmogelijk statisch genoemd kan worden. Moed is bij Butler dan ook geen doel op zich. Butler is van mening dat wanneer cultuurkritiek een toekomst heeft voor de menselijkheid, en als de cultuurkritiek op dit moment een taak heeft, er geen twijfel is over de mogelijkheid dat het de mens terugbrengt daar waar we hem niet verwachten, namelijk in de fragiliteit van het bestaan. We zullen volgens Butler over onze grenzen moeten van wat we kunnen horen, zien en voelen. We moeten bevragen en kritisch zijn om te komen tot begrip voor verschillen. We zullen onze ideeën over culturele begrippen opnieuw moeten oprekken om zo een samenleving te creëren die niet bang is voor andere stemmen en andersdenkenden en deze niet degradeert of wegstuurt, maar juist op waarde schat voor een gevoelige samenleving (idem, p. 151).

3.2.6 Het ontologische aspect

Butler bespreekt het ontologische aspect door te stellen dat verlies en kwetsbaarheid mensen aan elkaar verbindt. Butler herinnert ons aan de simpele waarheid dat wij een ander pijn kunnen doen en een ander ons. De menselijke staat van zijn, welke bestaat uit onderlinge afhankelijkheid en kwetsbaarheid, zou de basis moeten zijn. We moeten juist

inleven in elkaar in plaats van zoeken naar de mogelijkheden om de gemeenschap te verwoesten. Butler suggereert dat rouwen na geweld zou moeten leiden tot het bewustzijn dat we in de kern afhankelijk zijn van de anonieme ander (en niet tot het zoeken van vergelding zoals Bush dat betoogde).

Je wordt als mens bepaald door hen aan wie je verbonden bent. Het ik is dus opgebouwd uit banden met anderen. Als het ik de ander verliest, dan heeft het ik niet alleen de ander verloren, maar ook zijn identiteit in relatie tot die ander. Als we iets of iemand hebben verloren, worden we ons ervan bewust dat we meer zijn dan enkel autonome, losse individuen. Dit betekent ook niet dat er sprake is van grenzeloze versmelting met de ander (idem, p. 27). Wie of wat we zijn ligt daar ergens tussenin.

3.2.7 Moedmodel Aristoteles - Butler

ARISTOTELES' MOED	BUTLER (2006)
<p>FYSIEK</p> <p>Moed uit zich in het fysieke, met als doel het moreel juiste.</p>	<p>FYSIEK</p> <p>Het fysieke aspect leert ons over wederzijdse afhankelijkheid.</p> <p>Terrorisme is fysieke moed.</p> <p>Wenselijk is kritische collectieve moed.</p>
<p>ARISTOCRATIE/POLITIEK</p> <p>Voortreffelijkheid van ware moed alleen voor de edelen en aristocraten.</p>	<p>POLITIEK</p> <p>Het ene leven telt zwaarder dan het andere.</p> <p>Dit leidt tot het dehumaniseren van mensen, hetgeen leidt tot onderdrukking.</p>
<p>TRAUMA</p> <p>Geen ruimte en aandacht voor trauma. Trauma wordt als laf gezien.</p>	<p>TRAUMA</p> <p>Butler wijst op de kracht van rouwen.</p> <p>Verdriet is niet iets dat we uit moeten roeien, maar een transformatief proces.</p>
<p>SCHAAMTE</p> <p>Schaamte helpt om ware moed te bereiken.</p>	<p>SCHAAMTE</p> <p>Schaamte als moreel appél.</p> <p>Om sommige mensen mag je niet rouwen (moslims/Arabieren) anders ben je tegen de V.S. Bepaalde vragen mag je niet stellen.</p> <p>Relativisme wordt gezien als een zwakke schakel in de strijd tegen terrorisme.</p>
<p>STATISCH</p> <p>Moed wordt bereikt door oefening. Hoe vaker blootgesteld aan gevaarlijke situaties, hoe beter men er tegen kan.</p>	<p>DYNAMISCH</p> <p>Dynamisch door relativisme. Moed is geen doel op zich. We moeten de mens zoeken in haar fragiliteit en de grenzen van haar mogelijkheden.</p>
<p>ONTOLOGIE</p> <p>Moed geeft bij uitstek uiting aan het mens zijn.</p>	<p>ONTOLOGIE</p> <p>Menselijke kwetsbaarheid als uitgangspunt</p> <p>We staan met elkaar in verbinding. Ik ben, in relatie tot jou.</p>

Tabel 2: Moedmodel Aristoteles - Butler

3.3 JORDAN

Judith V. Jordan, Ph.D., is directrice van het Jean Baker Miller Training Institute in het Wellesley Centrum voor vrouwen. Jordan is onderzoekster en een van de oprichters van de in de V.S. nationaal erkende psychologische theorie, de *Relational-Cultural Theory*.⁹ Het Jean Baker Miller Training Institute probeert zowel de complexiteit van de menselijke verbinding te begrijpen als de persoonlijke en sociale factoren die kunnen leiden tot chronische disconnectie¹⁰. Hieronder beschrijf ik Jordans visie op moed aan de hand van haar artikelen *Valuing Vulnerability: New Definitions of Courage*, p. 209-233, en *Commitment to Connection in a Culture of Fear*, p. 235-245 (2008) in *Woman & Therapy*, 31:2-4.

3.3.1 Het fysieke aspect

Jordan zet zich af tegen de opvatting dat moed gezien wordt als een karaktereigenschap van een persoon die kwetsbaarheid en angst heeft verslagen. Jordan (2008, p. 211) is van mening dat moed juist impliceert dat men op integere en betekenisvolle wijze kwetsbaarheid erkent. Moed zien als een karaktertrek, die uitgaat van het solistische individu dat zijn bestaan en lot alleen draagt, propageert een mythe van op zichzelf staande moed, in plaats van moed juist zien in verbinding met de ander, en is exemplarisch voor de traditionele eurocentrische cultuur. Deze manier van kijken naar moed elimineert het begrip dat mensen voor elkaar hebben, dat ze elkaar kunnen helpen en aanmoedigen om moedig te zijn. Het verduistert het feit dat we allemaal aanmoediging nodig hebben om fit en zelfverzekerd te blijven en om onze diepste emoties in verbinding met anderen te brengen (idem, p. 211). Een ervaring van kwetsbaarheid en onzekerheid in de relationele context is zowel kenmerkend als nodig voor wederzijdse empathie (idem, p. 217). Zelfrespect is hierbij essentieel, maar respect voor anderen is de sleutel (idem, p. 218). Moed brengt waarheid in de relatie. Moed houdt in dat we een conflict durven aangaan. Als we authentiek durven zijn in een relatie, leidt dit onherroepelijk tot conflict door onze verschillen. Moed tot conflict leidt

⁹ <http://www.wcwonline.org/Active-Researchers/judith-v-jordan-phd> (gevonden op 4 december 2014).

¹⁰ <http://www.jbmti.org/Our-Work/relational-cultural-theory> (gevonden op 4 december 2014).

tot groei en verandering. Moed impliceert ook het opbouwen van verzet tegen het radicaal individualisme in de dominante cultuur. Moed betekent ook: vraagtekens zetten bij denkbeelden die door mensen met invloed worden opgelegd aan degenen met weinig (of zonder) invloed en belangrijker nog, het betwisten van de stelling dat mensen met minder invloed het probleem zijn (idem, p. 211).

3.3.2 Het politieke aspect

In een dominante Westerse cultuur die kracht en isolement prijst en onrealistische verwachtingen heeft van het onafhankelijk en autonoom functioneren, wordt kwetsbaarheid gezien als een handicap (idem, p. 211). Dominante imago's, voorgeschreven aan de blanke middenklasse heteroseksuele man zijn: heb controle, wees zeker, wees representatief, wees een vechter, voel je niet kwetsbaar en wees niet te emotioneel of te behoeftig. Ondanks dat maar twintig procent van de mannen past in dit plaatje, zijn het wel deze mannen die de macht hebben. In hiërarchische settings wordt angst gebruikt om de bestaande machtsverhoudingen in stand te houden (idem, p. 235). Mythen, verbonden aan dit imago zijn: je bent alleen, je krijgt wat je verdient, de mens is onkwetsbaar en heeft controle, als we maar goed voor onszelf zorgen en waakzaam zijn, zullen we floreren, en competitie brengt het beste in iemand naar boven (idem, p. 217).

Jordan wijst op het belang van politiek verzet in psychologische theorie. De autoriteiten definiëren namelijk de sociale waarden, hetgeen een enorm machtsinstrument is (idem, p. 211). We moeten ons volgens Jordan verzetten tegen de mythe van de eenzame individuele strijder, die zijn lot in eigen handen heeft, volledige controle heeft, zeker is en naar een machtspositie beweegt waarin hij macht heeft over anderen ter bevestiging van zijn kracht (idem, p. 211). We moeten de constructie uitdagen die suggereert dat het verlangen naar verbinding, het nodig hebben van anderen, het terrein is van zwakken, emotioneel onvolwassenen en van vrouwen. We moeten het binaire denken bevragen dat alleen maar tegengestelden creëert (sterk-zwak, blank-zwart, homo-hetero, arm-rijk). Als we de moed hebben om verder te kijken, dan vinden we een wereld met interessante levenslessen en liefde (idem, p. 212).

Kwetsbaarheid (vulnerability) wordt in de English Oxford Dictionary (1971) gedefinieerd als: 'ontvankelijk zijn voor verwonding en psychische schade, open voor

aanval.’ Deze vertaling draagt de notie van het niet adequaat beschermd zijn. Bescherming is echter een conceptuele term. In sommige situaties is het openstaan en het psychisch zichtbaar zijn essentieel, in andere situaties is bewapening en beveiliging belangrijk. De ervaring van kwetsbaarheid is sterk afhankelijk van de relationele context. In een systeem van radicaal individualisme en competitie is kwetsbaarheid vaak een angstige ervaring (idem, p. 213). Veel van de verwarring rondom conceptuele termen zoals moed en kwetsbaarheid is terug te voeren op taal. De vraag is hoe we taal kunnen gebruiken in het dominante Westerse discours, dat doorzeeft is van aannames over solisme en macht over anderen. Uitgaande van de poging om een nieuwe epistemologie te ontwikkelen van verbinding versus een epistemologie van solisme, suggereert Jordan om het begrip kwetsbaarheid te hervormen tot een ervaring waarin het openstaan voor de invloed van anderen gelijk staat met het openstaan voor de behoefte van anderen.

3.3.3 Het schaamte-aspect

Schaamte rondom kwetsbaarheid ontstaat in een cultuur die het belang en het onvermijdelijke van kwetsbaarheid ontkent. Door onrealistische verwachtingen wordt het controlerende imago van de eenzame mythische held een bron van schaamte en disconnectie (idem, p. 211). In situaties waar kwetsbaarheid wordt ervaren, voelt men schaamte. Kwetsbaarheid is dan een teken van zwakheid en waardeloosheid (idem, p. 228). Het dominante Westerse systeem isoleert schaamte en maant het tot stilte. Als we ploeteren om zeker en sterk te zijn worden we minder open, kunnen we minder goed luisteren en reageren rigider en dogmatischer (idem, p. 229).

3.3.4 Het trauma-aspect

Trauma gaat volgens Jordan over gedwongen kwetsbaarheid. Er zijn volgens Jordan drie verschillende soorten kwetsbaarheid:

1. Wederzijdse kwetsbaarheid: creëert connectie en openheid voor verandering.
2. Gedwongen kwetsbaarheid: dit gaat over macht hebben over anderen. Dit is een vernederende variant omdat mensen gedwongen worden.
3. Traumatische kwetsbaarheid (vaak een gevolg van gedwongen kwetsbaarheid): er is sprake van onvoldoende controle en van te veel ongewilde blootstelling aan heftige gebeurtenissen, aan misbruik of aan macht. Ook deze vorm gaat vaak gepaard met

vernedering en angst. Deze subtiele vorm van geweld komt in zowel persoonlijke als sociale levens voor.

Net als Butler refereert Jordan aan de aanslag op 11 september 2001. Het gaat hierbij volgens haar niet alleen om gevoelens van pijn omdat de bevolking wat werd aangedaan, het gaat ook om de onthulling van onzichtbare privileges en de illusies van de onkwetsbaarheid en veiligheid (idem, p.p. 214, 215). Terrorisme is volgens Jordan een verstorend proces dat angst en destabilisatie creëert. Terrorisme stuurt ons niet alleen naar kwetsbare plekken, maar ook naar de defensieve vooringenomenheid om onkwetsbaar te zijn of om veiligheid te zoeken in gewapende isolatie (idem, p. 237). Angst ontstaat in een onveilige context en kan leiden tot een traumatisch gevoel van machteloosheid en tot verstarring. Dit kan gebeuren in de context van oorlog of mishandeling maar ook subtieler, door het steeds ontvangen van de boodschap van onveiligheid of door geen invloed te ervaren op het publieke domein (idem, p. 235). Angst kan nuttig en levensreddend zijn en ervoor zorgen dat men zich van een gevaarlijke naar een veilige situatie beweegt. In het gunstigste geval (in een cultuur waar kwetsbaarheid mag bestaan) zorgt angst ervoor dat we een veilige verbinding met een ander willen maken (idem, p. 236). Als een ander, met macht over ons, niet adequaat heeft gereageerd op onze gevoelens, kunnen we de idee krijgen dat we geen invloed hebben op de ander of op de relatie. We kunnen dan strategieën ontwikkelen om de verbinding met onze kwetsbaarheid of gevoelens te verbreken of deze te beschermen. Deze disconnectiestrategieën zijn overlevingsmechanismes (idem, p. 212).

Het 'fight or flight'-principe is zeer relevant voor het concept kwetsbaarheid. De Amerikaanse psychologe Shelly E. Taylor is er volgens Jordan achter gekomen dat de honderden onderzoeken die naar dit principe zijn gedaan, alleen bij mannen (mannetjesratten, mannetjesapen en menselijke mannen) zijn afgenomen. Toen Taylor dezelfde studie op vrouwen toepaste, kwam er een heel ander beeld naar voren. De stressreactie bij vrouwen kenmerkte zich door het opzoeken van anderen, het zorgen voor anderen, of communiceren. Deze reactie wordt 'tend and befriend' genoemd. Volgens Taylor is deze uitkomst deels psychologisch te verklaren vanwege het hormoon oxytocine, dat bij stress vrijkomt bij vrouwen. Het gaat Jordan echter om het 'befriend'-element, dat ons helpt te voelen dat we meer zijn dan onze individuele angst (idem, p.p. 215, 216). Onszelf (vrijwillig) kwetsbaar maken is een daad van vertrouwen en respect,

zoals dat ook het geval is bij het ontvankelijk zijn en het eren van de kwetsbaarheid van de ander. Het niet erkennen van kwetsbaarheid creëert disconnectie. Zonder kwetsbaarheid verbinden mensen zich op een niet-authentieke manier en gedragen ze zich aangepast en afstandelijk (idem, p.214).

3.3.5 Het statische aspect

De *Relational-Cultural-Therory* (RCT) is een theorie die de dominante paradigma's met de solistische en radicaal individualistische zekerheden en ideeën over onkwetsbaarheid uitdaagt (idem, p. 210). De RCT gaat ervan uit dat er waarde schuilt in het omarmen van kwetsbaarheid en werkt naar een nieuw en belangrijk pad van veerkracht en moed toe, door middel van verbinding (idem, p. 209). De behoefte aan zekerheid kan leiden tot het poneren van simplistische categorisatie bij diagnostische en sociale indelingen, hetgeen verstorend werkt voor de betrokken partijen (idem, p. 212). Het afzetten tegen vermeende zekerheden, dogma's en het aansturen op paradigmaverschuivingen impliceert dat de RCT niet uitgaat van een statische staat van zijn, maar juist de waarde ziet in het veranderlijke.

3.3.6 Het ontologische aspect

We moeten volgens Jordan begrijpen wat voor impact we op anderen hebben, dat we niet hulpeloos zijn en dat we invloed hebben (idem, p. 221). Het traditionele model van afgrenzen gaat uit van een 'zelf.' De RCT doet dit niet. Jordan gaat ervan uit dat veiligheid en psychische groei ontstaan door verbinding met anderen en niet uit de ervaring van zelfvoorziening, autonomie en afgrenzing. Jordan plaatst hierbij het *separate zelf* tegenover het *zelf in verbinding*. Het subject is hier dan principieel relationeel. Het woord 'relatie' veronderstelt dat er minimaal twee individuen in die relatie zitten. De relatie komt eerst. Het subject is niet het uitgangspunt maar een afgeleide. Volgens Kant, maar ook in onze moderne tijd lijkt het subject wel het uitgangspunt te zijn. Het is *éérst relatie*, *éérst* kudgedrag, *éérst* wat Heidegger 'men' noemt (Duyndam, 2011).¹¹

¹¹ Deze tekst is eerder in gewijzigde vorm verschenen in mijn individuele analyse: 'Kant revisited middels de interpretatieve traditie' voor het vak Wetenschapstheorie, d.d. 28 juni 2011.

3.3.7 Moedmodel Aristoteles – Jordan

ARISTOTELES' MOED	JORDAN (2008)
<p>FYSIEK</p> <p>Moed uit zich in het fysieke, met als doel het moreel juiste.</p>	<p>FYSIEK</p> <p>Waar Aristoteles onkwetsbaarheid als groot goed ziet, is Jordan van mening dat moed juist impliceert dat men op integere en betekenisvolle wijze kwetsbaarheid erkent.</p>
<p>POLITIEK</p> <p>Voortreffelijkheid van ware moed alleen voor de edelen en aristocraten.</p>	<p>POLITIEK</p> <p>De autoriteiten definiëren de sociale waarden.</p>
<p>TRAUMA</p> <p>Geen ruimte en aandacht voor trauma. Trauma wordt als laf gezien.</p>	<p>TRAUMA</p> <p>Trauma gaat volgens Jordan niet over lafheid, maar vaak over gedwongen kwetsbaarheid.</p>
<p>SCHAAMTE</p> <p>Schaamte helpt om ware moed te bereiken.</p>	<p>SCHAAMTE</p> <p>Schaamte rondom kwetsbaarheid ontstaat in een cultuur die kwetsbaarheid ontkent en leidt tot minder goed luisteren en rigider en dogmatische reacties.</p>
<p>STATISCH</p> <p>Moed wordt bereikt door oefening. Hoe vaker blootgesteld aan gevaarlijke situaties, hoe beter men er tegen kan.</p>	<p>STATISCH</p> <p>Het afzetten tegen vermeende zekerheden, dogma's en het aansturen op paradigmaverschuivingen impliceert dat het RCT niet uitgaat van een statische staat van zijn, maar juist de waarde ziet in het veranderlijke.</p>
<p>ONTOLOGIE</p> <p>Ware moed gaat over de voortreffelijkheid van de mens, de excellentie van de ziel. Het geeft bij uitstek uiting aan het mens zijn.</p>	<p>ONTOLOGIE</p> <p>Er is geen sprake van een <i>separaat zelf</i> maar van een <i>zelf in verbinding</i>.</p>

Tabel 3: Moedmodel Aristoteles - Jordan

3.4 BROWN

Brené Brown, Ph.D., is een onderzoeksprofessor op de universiteit van Houston Graduate College of Social Work. Ze heeft de afgelopen decennia besteed aan het onderzoeken van kwetsbaarheid, moed, waardigheid en schaamte. Naast het feit dat ze de meest bekeken TED-talks op haar naam heeft staan en schrijver is van een aantal bestsellers is ze oprichter en CEO van ‘The daring way,’ een onderwijs- en certificeringprogramma voor professionals die haar gedachtengoed over kwetsbaarheid en schaamte willen toepassen in hun werk.¹² Onderstaande tekst is een beschrijving van haar visie op moed aan de hand van haar boek ‘*De moed van imperfectie*’ (2010).

3.4.1 Het fysieke aspect

Met moed bedoelt Brown ‘doodgewone moed.’ Wat zij hiermee bedoelt, legt zij uit door te verwijzen naar het Latijnse woord voor hart, *cor*, dat huist in het woord *courage*. Volgens Brown (2010) betekent *courage* oorspronkelijk ‘zeggen wat je op je hart hebt.’ In de loop van de tijd is de betekenis veranderd en tegenwoordig is het meer synoniem met heldhaftigheid. Heldenmoed is belangrijk, maar eerlijk zijn over wie je bent en wat je voelt is tevens een aspect van moed. Bij heldenmoed gaat het om een leven dat op het spel wordt gezet. Hierbij gaat het dus om het fysieke aspect. Bij gewone moed gaat het om het op het stel zetten van je kwetsbaarheid, hetgeen niet per definitie fysiek is (idem, p. 31). Hierbij gaat het om aangeven wat je nodig hebt, aangeven dat je iets (niet) begrijpt, of (niet) leuk vindt, maar ook zelf het risico nemen dat, als je jezelf kwetsbaar opstelt, door bijvoorbeeld openlijk uit te komen dat je ergens naar verlangt, je teleurgesteld kan worden (idem, p. 23.) Brown (p. 17, 18) is van mening dat het bereiken van een bezielde, liefdevol leven, mogelijk wordt door moed, compassie en verbondenheid. Deze grote, verheven idealen kunnen dagelijks geoefend worden vanwege onze kwetsbare kanten en imperfectie.

Het tonen van mededogen en compassie vereist eveneens moed. Brown verwijst hierbij naar de Amerikaanse boeddhistische non Pema Chödrön, die stelt dat wanneer men begint met het oefenen van mededogen, hij voorbereid moet zijn om de angst voor het lijden tegen te komen. Het woord *compassie* stamt van de Latijnse woorden *cum* en *pati*, hetgeen letterlijk mede-lijden betekend. Onze eerste reactie op lijden is vaak

¹² <http://brenebrown.com/about/> (gevonden op 10 december 2014).

zelfbescherming. We geven iemand de schuld, schermen onszelf af door afkeuring of door het zoeken naar een oplossing. Het feit dat we geneigd zijn dit te doen is logisch, volgens Chödrön. Mededogen is iets dat alleen kan bestaan tussen gelijken. Alleen wanneer we onze eigen duistere kant goed kennen, kunnen we aanwezig zijn bij de duistere kant van anderen. Mededogen wordt pas oprecht wanneer we onze gedeelde menselijkheid erkennen (idem, p. 35). Een obstakel bij het beoefenen van compassie is de angst om grenzen te stellen. Hoe beter we anderen en onszelf accepteren, hoe compassievoller we worden.

Brown wijst tevens op het belang van verbondenheid. Zij definieert dit als de energie die overspringt wanneer mensen zich gehoord, gezien en gewaardeerd voelen. Verbondenheid is tweerichtingsverkeer en inherent aan onze natuur. Ik verwijs voor de toelichting hiervan naar de paragraaf over ontologie (§ 3.3.6.). Mensen kunnen niet zonder liefde en het gevoel erbij te horen. Eigenwaarde is een belangrijk aspect van liefde. Als iemand liefde wil ontvangen en erbij wil horen, moet hij er van overtuigd zijn dat hij het waard is om liefde te ontvangen (idem, p. 43). Brown noemt haar moed doodgewone moed, maar gaat hier wel uit van hoge idealen, zoals liefde, compassie en verbondenheid. Om in verbinding te kunnen staan en liefde te geven en ontvangen is het nodig om moedig te zijn door het tonen van compassie, hetgeen alleen gegeven kan worden als je de moed hebt om je eigen schaduwkanten te herkennen en te erkennen.

3.4.2 Het politieke aspect

Zoals ik in de voorgaande hoofdstukken en paragrafen heb beschreven is, hoe we naar onszelf als mens kijken en de verwachtingen die we hier van hebben politiek bepaald. Hierdoor hebben we duidelijke opvattingen over wat je moet kunnen en welk gedrag verwerpelijk is. Je zou dus kunnen zeggen dat de politiek de cultuur bepaalt en andersom. Brown doet geen expliciete uitspraken over de politiek, maar wel over heersende normatieve cultureel bepaalde opvattingen. Een groot obstakel voor het ervaren van verbondenheid is volgens Brown (idem, p. 40) de waarde die we in onze cultuur hechten aan 'het wel alleen af kunnen.' Het succesvol zijn is gelijk gesteld met niemand nodig hebben. We willen een ander best helpen, maar zelf vragen we niet graag om hulp. Echter, als we een waardeoordeel koppelen aan het ontvangen van hulp, dan koppelen we, bewust of onbewust ook een waardeoordeel aan het geven van hulp.

Daarnaast is het om liefde te kunnen ontvangen belangrijk te kunnen loslaten wat anderen van je denken. Door een idee te hebben over hoe je zou moeten zijn, en hiermee weg te lopen van de aspecten die niet passen bij wie je denkt te zijn, blijf je een buitenstaander in je eigen verhaal en kan je het gevoel hebben je voortdurend te moeten bewijzen. Een gevoel van eigenwaarde wordt dan bij anderen weggehaald door middel van presteren, perfectioneren en te plezieren. Het gevoel van eigenwaarde vind je echter uiteindelijk alleen bij jezelf, door te geloven dat je goed genoeg en waardevol bent, onvoorwaardelijk. Brown (idem, p. 45) kwam in haar onderzoek tot de ontdekking dat aanpassen om erbij te horen werkelijke verbondenheid juist in de weg staat. Aanpassen betekent dat de mens zich anders voordoet dan hij is om geaccepteerd te worden, terwijl hij paradoxaal genoeg juist zichzelf moet kunnen zijn om tot een gevoel te komen dat hij er echt bij hoort. Exemplarisch voor onze cultuur is dat we bang zijn voor moeilijke emoties en lijstjes willen met snelle en gemakkelijke tips voor geluk (idem, p. 58). Het overslaan van moeilijke emoties werkt volgens Brown niet. Het helpt ons niet te groeien of te veranderen. Voor een zinvol leven moet er juist gesproken worden over de dingen die in de weg staan, zoals angsten en onzekerheid. In een maatschappij die vindt dat je alles alleen moet kunnen en vindt dat je jezelf op de laatste plaats moet stellen, is zelfliefde en zelfacceptatie een uitdaging (idem, p. 51).

3.4.3 Het schaamte-aspect

Schaamte is volgens Brown universeel en een van de meest primitieve emoties. Alleen mensen die niet tot empathie in staat zijn ervaren geen schaamte. Schaamte is de angst liefde en verbondenheid niet waard te zijn, een intens pijnlijk gevoel niet genoeg te zijn. ‘Als schaamte de universele angst is om geen liefde waard te zijn en er niet bij te horen, en als liefde en het gevoel erbij te horen een aangeboren menselijke basisbehoefte is, dan zal duidelijk zijn waarom schaamte de belangrijkste sociale emotie genoemd wordt (idem, p. 63).’ Men hoeft niet eens schaamte te ervaren om erdoor verlamd te raken, alleen al de angst ervoor is voldoende om zich niet uit te spreken. Brown (p. 28) herkent door jarenlang onderzoek schaamte onmiddellijk. De symptomen: een droge mond, gevoel dat de tijd stilstaat, tunnelvisie, verhit gezicht, bonkend hard en het steeds opnieuw en in slow motion afspelen van de scene die zo schaamtevol was. Het beste dat je kunt doen bij of tegen schaamte druist juist tegen de intuïtie in, namelijk moed tonen

en het verhaal vertellen. Schaamte zegeviert en zaait uit wanneer het verstopt of begraven wordt maar sterft een snelle dood wanneer het wordt gedeeld met iemand die het verdient om te horen, iemand die je vertrouwt en zal reageren met compassie en verbondenheid. Wanneer het met de juiste persoon wordt gedeeld, ontstaat er enerzijds een gevoel van kwetsbaarheid en anderzijds een gevoel van acceptatie en liefde (idem, p. 30). Schaamte wordt in Jungiaanse kringen ook wel het moeras van de ziel genoemd. Brown maakt het onderscheid tussen schaamte en schuldgevoel. Schuldgevoel zegt iets over ons gedrag (wat ik deed was slecht) en kan nuttig zijn. Het maakt dat er een excuus gemaakt kan worden en dat men kan proberen te veranderen. Schaamte zegt iets over de persoon zelf (ik ben slecht). Schaamte werkt juist beperkend ten opzichte van verandering en zelfverbetering (idem, p. 65). Volgens Brown leven we in een schuldcultuur. We willen weten wiens schuld het is, en hoe de schuldige daarvoor gaat boeten. Persoonlijk, sociaal en politiek is er veel boosheid ten opzichte van vermeende schuldigen. Er wordt beschuldigd en er wordt schaamte opgeroepen. Echter zelden wordt iemand aangesproken op persoonlijke verantwoordelijkheid (idem, p. 37). Wanneer we geen grenzen stellen en anderen niet aanspreken op hun verantwoordelijkheid, dan voelen we ons gebruikt en tekortgedaan. Het is vanuit dat gevoel onmogelijk om compassie te tonen. Gebruik maken van schaamte en beschuldigingen is volgens Brown en schadelijk voor onze relaties en ons welzijn. Schaamte zorgt er niet voor dat men zich netjes gedraagt, het leidt juist tot destructief en schandelijk gedrag. Mensen die vervuld zijn van schaamte, en het gevoel hebben dat ze de liefde en verbondenheid niet waard zijn, zullen eerder zelfdestructief gedrag vertonen, anderen aanvallen of ook beschaamd willen maken. Er is een verband aangetoond tussen schaamte, geweld, agressie, depressie, verslaving, eetstoornissen en pestgedrag.

Schaamte is een contra- emotie. Brown (idem, p. 70) verwijst naar Linda Hartling die drie manieren beschrijft om op schaamte te reageren. Ten eerste kan men reageren op schaamte door zich van anderen af te bewegen middels terugtrekkend gedrag, verstoppert, geheimen te bewaren en te zwijgen. Een tweede manier om te reageren op schaamte is door naar anderen toe te bewegen, door concessies te doen en het anderen naar de zin te maken. Een laatste manier is het tegen anderen in bewegen door te proberen macht over anderen te krijgen, agressief gedrag, en schaamte met schaamte bestrijden. De meeste mensen gebruiken al deze strategieën op verschillende momenten.

Deze strategieën brengen de mens echter alleen maar verder af van zijn eigen verhaal, van authenticiteit en verder af van een bezielde leven (idem, p. 70).

Ieder mens is in staat om schaamtebestendigheid te ontwikkelen, het vermogen om schaamte te herkennen en er constructief mee om te gaan zonder het gevoel van eigenwaarde te verliezen en zichzelf geweld aan te doen. Daarom is het belangrijk om deze ervaringen van schaamte met anderen te delen. Schaamte ontstaat en verdwijnt tussen mensen (idem, p. 63). Na onderzoek kwam Brown tot een aantal elementen die te zien zijn bij schaamtebestendige mensen:

1. Ze herkennen schaamte bij zichzelf en weten welke boodschappen en verwachtingen schaamte bij hen oproept.
2. Ze stellen zich kritisch op en checken of de ontvangen boodschappen over hun imperfectie wel kloppen.
3. Ze treden naar buiten en delen hun verhaal met mensen die ze vertrouwen.
4. Ze praten over schaamte, gebruiken het woord schaamte, zeggen hoe ze zich voelen en vragen om steun.

3.4.4 Het trauma-aspect

Ondanks dat we meer dan ooit toegang hebben tot informatie hebben we in de Westerse wereld nog nooit zoveel problemen gehad met overgewicht, medicijngebruik, verslavingen en schulden als nu (idem, p.57). Volgens Brown komt dit omdat we niet praten over dat wat in de weg staat om hetgeen te doen wat het beste is voor onszelf, ons gezin, onze organisatie of onze maatschappij. Omdat we niet praten, hebben we de behoefte om te verdoven.

Brown noemt veerkracht, het vermogen om tegenslagen te overwinnen, een essentieel element bij mensen die het lukt om traumatische ervaringen om te zetten in een goed en bezielde leven. Wat veerkrachtige mensen kenmerkt, is dat zij sterk en vindingrijk zijn in het oplossen van problemen. Ze zijn bereid om hulp te zoeken. Ze zijn ervan overtuigd dat ze iets kunnen doen dat helpt om met hun gevoelens om te gaan en tegenslagen te overwinnen. Ze hebben een omgeving die hen steunt en ze hebben goede banden met anderen. Deze beschermende factoren, komen volgens Brown voort uit hun spiritualiteit, waarmee Brown voornamelijk op de erkenning doelt dat we allen met elkaar verbonden zijn. Dit leidt tot een levenshouding die hoopvol is, kritisch ten

aanzien van verwachtingen van buitenaf en met de bereidheid te stoppen met verdoven en de moeilijke gevoelens te aanvaarden (idem, p.p. 92, 93). Hoop, het vermogen doelen te stellen, en hier met volharding en vertrouwen op afgaan, is hierin nuttig en helpend. Hopeloosheid is gevaarlijk, omdat dit tot gevoelens van machteloosheid leidt (idem, p.p. 94, 95).

3.4.5 Het statische aspect

Volgens Brown wordt men moedig door te oefenen. Hierbij verwijst zij naar de theologe Mary Daly, die moed beschrijft als een gewoonte, een vaardigheid. Net zoals je leert zwemmen door te zwemmen, leer je moedig zijn door moedig te zijn (idem, p. 25). Brown vindt moed geen doel op zich maar een middel om tot een beziel, waardevol leven te komen. Dit in tegenstelling tot Aristoteles. Doordat moed geen doel op zich is, gaat het er niet om deze staat van zijn te bereiken. Dat maakt de moed bij Brown dynamisch. Moed is geen vastomlijnd concept dat al dan niet bereikt kan worden. Het gaat hier over vertrouwen op je eigen intuïtie en het loslaten van behoefte aan zekerheid, welke de intuïtie het zwijgen oplegt (idem, p. 117). Brown beschrijft intuïtie als volgt: 'Intuïtie is niet een enkele manier van weten, maar ons vermogen om onzekerheid te verdragen en onze bereidheid om te vertrouwen op de vele manieren waarover we beschikken om tot kennis en inzicht te komen, waaronder, instinct, ervaring, geloof en rede' (idem, p.118).

3.4.6 Het ontologische aspect

Verbondenheid is belangrijk en inherent aan onze natuur. De behoefte aan verbondenheid is het aangeboren menselijk verlangen om deel uit te maken van een groter geheel. Het is een primaire behoefte en is neurowetenschappelijk bepaald. Brown (p. 39, 47) verwijst hier naar Daniel Coleman die in zijn boek *Sociale intelligentie, nieuwe theorieën over menselijk gedrag*, stelt dat de nieuwste inzichten in de biologie en de neurowetenschappen bevestigen dat de bedradingen van onze hersenen zijn afgestemd op verbondenheid. Relaties vormen ons zowel biologisch als sociaal. Hoe sterker we emotioneel met iemand verbonden zijn, hoe groter het effect. Verbondenheid die we in onze relaties ervaren heeft invloed op het functioneren van de hersenen. Wanneer wij onvoldoende bevredigd worden in onze behoefte aan verbondenheid,

kunnen de gevolgen ingrijpend en zelfs gevaarlijk zijn. Media en technologie kunnen ons wel het gevoel geven dat we verbonden zijn, maar maken nog niet dat we ons gezien en gehoord voelen (idem, p. 40). Erbij horen komt pas tot stand wanneer men haar imperfecte authenticiteit kan laten zien. Het gevoel om erbij te horen kan nooit groter zijn dan de mate waarin we onszelf accepteren. De theoloog Tillich (1968) onderstreept deze visie en legt in dit kader uit dat er altijd onderlinge samenhang is in de moed om onderdeel te zijn en de moed om zichzelf te zijn. Participatie in deze zin is dialectisch van aard, aldus Tillich. De identiteit van de participatie is een identiteit in de kracht om te zijn. Deze kracht van het individuele zelf is gedeeltelijk identiek met de kracht om te zijn van de wereld als geheel en omgekeerd. De moed om onderdeel te zijn is volgens Tillich een integrerend bestanddeel van de moed om zichzelf te zijn en andersom. Maar in de situatie van de menselijke eindigheid en vervreemding wordt wat essentieel bijeen hoort, existentieel gescheiden. Een mens participeert door *dat* stuk van de wereld dat hem tot een persoon maakt (Tillich, 1968, p.p. 79, 80).

3.4.7 Moedmodel Aristoteles - Brown

ARISTOTELES' MOED	BROWN (2010)
<p>FYSIEK</p> <p>Moed uit zich in het fysieke, met als doel het moreel juiste.</p>	<p>FYSIEK</p> <p>Het fysieke is heldenmoed. Bij Brown gaat het over gewone moed, waarbij niet het fysieke element (iemand's leven), maar kwetsbaarheid op het spel staat.</p>
<p>POLITIEK</p> <p>Voortreffelijkheid van ware moed alleen voor de edelen en aristocraten.</p>	<p>POLITIEK</p> <p>Overtuigingen die in onze cultuur leven: Je moet het alleen kunnen en je mag jezelf niet op de eerste plaats zetten.</p>
<p>TRAUMA</p> <p>Geen ruimte en aandacht voor trauma. Trauma wordt als laf gezien.</p>	<p>TRAUMA</p> <p>In plaats van te praten verdoven we onszelf. Veerkracht wordt bereikt door spiritualiteit en hoop.</p>
<p>SCHAAMTE</p> <p>Schaamte helpt om ware moed te bereiken.</p>	<p>SCHAAMTE</p> <p>Schaamte blokkeert en help ons niet. Het ontwikkelen van schaamtebestendigheid help ons om een bezielde leven te leiden.</p>
<p>STATISCH</p> <p>Moed wordt bereikt door oefening. Hoe vaker blootgesteld aan gevaarlijke situaties, hoe beter men er tegen kan.</p>	<p>STATISCH</p> <p>Moed wordt tevens bereikt door te oefenen. Moed is echter geen doel maar een middel en derhalve dynamisch.</p>
<p>ONTOLOGIE</p> <p>Ware moed gaat over de voortreffelijkheid van de mens, de excellentie van de ziel. Het geeft bij uitstek uiting aan het mens zijn.</p>	<p>ONTOLOGIE</p> <p>Verbondenheid is een primaire behoefte van de mens en neurowetenschappelijk bepaald.</p>

Tabel 4: Moedmodel Aristoteles - Brown

4. ANALYSE

Aan de hand van de aspecten die ik in de vorige hoofdstukken heb behandeld, zal ik de informatie uit de modellen vergelijken en in relatie met Aristoteles' ethiek beschouwen. Daarnaast zal ik hier antwoord geven op de vraag: Wat is in de laatmoderne Westerse samenleving de verhouding tussen kwetsbaarheid en moed?

4.1 Het fysieke aspect

Echte moed gaat over het meest verschrikkelijke in de ogen willen kijken en geen verlangen voelen dit uit de weg te gaan. Volgens Aristoteles is het meest verschrikkelijke de dood. De dood is de ultieme uiting van kwetsbaarheid. Volgens Aristoteles kun je, wanneer je niet langer bang bent voor de dood, onkwetsbaar worden. Juist de confrontatie met de mogelijkheid van de dood brengt de mens in de positie om zijn eigen voortreffelijkheid te toetsen. Kwetsbaarheid is mijns inziens de dood in het klein. Althans, zo voelt dat nu in onze cultuur omdat de idee is dat kwetsbaarheid de mens waardeloos maakt en onkwetsbaarheid de mens waardevol maakt. Kwetsbaarheid is iets dat op het spel staat en iets waar durf voor nodig is. Jordan zet zich af tegen de opvatting dat moed, zoals bij Aristoteles, in de basis wordt gezien als een karaktereigenschap van een persoon die kwetsbaarheid en angst heeft verslagen. Waar Aristoteles onkwetsbaarheid als groot goed ziet, is Jordan (2008) van mening dat moed juist impliceert dat men op integere en betekenisvolle wijze kwetsbaarheid erkent. Het is juist kwetsbaarheid dat iets, het leven, je imago, waardevol maakt. Het maakt duidelijk wat er verloren kan worden. Er staat, net als bij moed, veel op het spel. Ook in onze huidige Westerse samenleving is de wens om onkwetsbaar te zijn even utopisch als 2500 jaar geleden. Inmiddels hebben andersdenkenden, anders dan de blanke westerse hetero man steeds meer een stem gekregen. Het vrouwelijke geluid is inmiddels partij in het debat over moed en hoe die moed er al dan niet uit zou moeten zien. Bij 'heldenmoed' gaat het om een leven dat op het spel wordt gezet. Dit is de moed waar Aristoteles het over heeft. Browns (2010) 'gewone moed' heeft betrekking op iedereen die leeft. Waar Aristoteles onkwetsbaarheid hoog aanslaat, is Butler (2006) van mening dat het zich bewust zijn van kwetsbaarheid juist een uitgangspunt kan zijn wanneer men op zoek is naar niet-militaire politieke oplossingen. Juist de ontkenning van kwetsbaarheid kan volgens haar leiden tot oorlog. Volgens Butler zou het over

collectieve moed moeten gaan. Dit gaat over gezamenlijke verantwoordelijkheid en gaat uit van het idee dat we allen met elkaar verbonden zijn. Het gaat hier om gezamenlijke verantwoordelijkheid voelen en vanuit dat oogpunt vragen durven stellen. Waar het bij zowel Aristoteles als de cultuurfeministen op neerkomt is dat moed gaat over ‘durf.’ *Wat* er op het spel staat, daar zijn de meningen over verdeeld maar *dat* er wat op het spel staat, daar is eenduidigheid over.

4.2 Het politieke aspect

De mens is volgens Aristoteles ondergeschikt aan de staat, en staat ten dienste van de polis net als dat een hand ten dienste staat van het lichaam. Het wezen van elk individu bestaat uit zijn bijdrage aan het algemeen belang. Het goede van het individu is ondergeschikt en afhankelijk van het goede van het geheel waartoe het behoort, de polis. Een polis heeft pas haar doel bereikt als de burgers hun doel, namelijk het verkrijgen van geluk, bereikt hebben (Aristoteles, 2013). In een perfecte wereld is uiteindelijk iedereen gelukkig. Alleen blijkt dat in de praktijk een utopie. Willen we geluk voor zoveel mogelijk mensen of voor iedereen? En wie is dan iedereen. Waar wordt de grens getrokken voor iedereen? Wie hoort hier wel bij en wie niet? Bij politiek gaat het altijd om de vraag waar ligt de macht? Hoe de polis eruit ziet en welke sociale waarden hier gelden, wordt vaak bepaald door een kleine groep, de mensen met macht. Als we de parallel met de hand doorvoeren, zou Aristoteles totalitarisme voorstaan waarin de burgers vergroeid zouden zijn met het algemeen belang (Aristoteles, 2013). Totalitarisme ontwikkelt zich vaak tot een dictatuur of tirannie en ook al wordt het meestal als de wil van het volk gelegitimeerd (democratie), de machthebbers zullen geweld gebruiken en alles dat hun principes niet onderschrijft onder de noemer vijand scharen en willen vernietigen (terreur) (Willemsen, 1992, p. 430).

Als we Butlers redentatie doorvoeren is er sprake van een totalitair systeem in de V.S. Kenmerkend voor totalitarisme in vergelijking met een dictatuur of een autoritaire heerschappij, is namelijk dat het leidende principe opgevoerd wordt als algemeen belang of algemene wil. Dit is een twintigste-eeuws verschijnsel dat volgens sommigen voortkomt uit liberalisme en de zwakheid van democratie, of een gevolg is van de massacultuur, de industrialisatie of het antisemitisme en racisme (Willemsen, 1992, p. 430). De cultuurfeministen laten ons zien dat het in onze samenleving de

autoriteiten zijn die de sociale waarden en daarmee ook de cultuur bepalen (Jordan, 2008). Dit betekent dat moed geïnterpreteerd wordt zoals de politiek dit wil, hetzelfde geldt voor hoe wij naar kwetsbaarheid kijken. Dit is altijd al zo geweest. Aristoteles gaat uit van de natuurlijke gang van de dingen. Zo zijn er mensen geschikt om leiding te geven en mensen geschikt om te gehoorzamen. Zo is de één nu eenmaal heerser en de ander onderdaan (Aristoteles, 2013, p. 49). Daarbij zien we ook de edelman en de aristocraat terug, die zichzelf kunnen ontwikkelen tot voortreffelijkheid. Ten tijde van Aristoteles en in de middeleeuwen werd er onderscheid gemaakt tussen de nobele, de aristocratie en het gewone volk. Vandaag de dag is de menselijke conditie nog steeds niet overal gelijk. Butlers vraag naar verantwoordelijkheid is daarom nog zo gek niet. Macht brengt verantwoordelijkheid met zich mee. Belangrijk is dan ook dat het volk zich realiseert hoe haar macht eruit ziet. En hoe de wil van het volk bespeeld kan worden door bijvoorbeeld de media. Dit gebeurde reeds in de Eerste Wereldoorlog en dit gebeurt nog steeds. Het medium is alleen veel krachtiger geworden. De polis is groter en de macht is steeds meer uit het zicht verdwenen. De binariteit tussen heerser en onderdaan is verschoven naar mens en onmens, gehumaniseerd en gedehumaniseerd.

4.3 Het schaamte-aspect

Net als door Aristoteles of de politiek in de Eerste Wereldoorlog wordt er in de huidige, laatmoderne Westerse maatschappij een beroep gedaan op het gevoel van schaamte. Schaamte is een vorm van uitsluiting. Een krachtig en primitief middel om sociale controle te hebben en druk uit te oefenen. Als moed het durven geven van je leven op het slagveld inhoudt, dan is schaamte zeker helpend om dit doel te bereiken. Als moed echter een bezielend en gelukkig leven inhoudt, waarin men trouw is aan zichzelf en oog heeft voor zijn omgeving en in dat kader vragen durft te stellen en een afwijkende mening durft te hebben, dan is schaamte niet helpend. Sterker nog, dan is schaamte volgens Brown zelfs schadelijk. De cultuurfeministische denkers zijn het er over eens dat het oproepen van schaamte vandaag de dag een onwenselijk resultaat oplevert. Schaamte rondom kwetsbaarheid ontstaat in een cultuur die het belang en het onvermijdelijke van kwetsbaarheid ontkent. Schaamte leidt tot verstarring, angst, verminderd functioneren, dogmatisme en rigiditeit. Het ontwikkelen van schaamtebestendigheid wordt door Brown als oplossing aangedragen.

4.4 Het trauma-aspect

Butler neemt een collectief trauma van de Westerse wereld, namelijk de aanslagen in de V.S. op 11 september 2001 als primair uitgangspunt. Aristoteles geeft het trauma-element daarentegen nauwelijks aandacht en noemt het hoogstens lafheid. Voor Aristoteles is er, wanneer er te weinig moed getoond wordt, sprake van lafheid. Het cultuurfeministische denken gaat ervan uit dat het erkennen van kwetsbaarheid leidt tot schaamtebestendigheid en vervolgens tot veerkracht (Brown). Trauma heeft te maken met gedwongen kwetsbaarheid (Butler). Het was voor Aristoteles mijns inziens niet mogelijk om trauma te zien als gevolg van gedwongen kwetsbaarheid. Het hele idee dat je niet gedwongen zou mogen worden paste nauwelijks in zijn sociale leefwereld, waar vrouwen, onderdanen en slaven sowieso geen of nauwelijks rechten hadden. De machthebbers, zoals de kerk en de politiek hebben door de jaren heen Aristoteles' denken geïnterpreteerd op een wijze die hen goed uit kwam, waardoor de eis van moed het karakter kreeg van gedwongen kwetsbaarheid, zoals bijvoorbeeld de gerekruteerde manschappen in de Eerste Wereldoorlog. Zij gingen hierin volgens de cultuurfeministen voorbij aan de kwetsbaarheid van de mens. Hierdoor was er destijds te weinig ruimte en openheid voor kwetsbaarheid en werd dit zelfs als laf aangemerkt. Dit heeft geleid tot een cultuur waarin te weinig gepraat en te veel verdoofd wordt. Een cultuur waarin te weinig gerouwd wordt, waardoor transformatieve processen stagneren.

4.5 Het statische aspect

Aristoteles ging uit van het principe: hoe vaker men wordt blootgesteld aan gevaarlijke situaties, hoe beter men er tegen kan. Dit uitgangspunt heeft raakvlakken met het cultuurfeministische denken, waarin het 'oefening baart kunst' principe eveneens onderschreven wordt door Brown (2010). Deze visie impliceert dat er uiteindelijk een bepaalde staat van zijn ten aanzien moed bereikt kan worden middels oefening en wil. Dit is tot de Eerste Wereldoorlog ook zo geïnterpreteerd, hetgeen tot gevolg had dat men gestraft werd voor trauma of werd gezien als laf en onwelwillend. Pas na de Eerste Wereldoorlog ontstond er een kanteling in dit gedachtengoed en werd dit verder genuanceerd. Moed wordt bereikt door oefening maar te veel en onvrijwillige blootstelling leidt tot trauma. Het is niet zo zeer de visie op het ontwikkelen van moed

wat het statisch maakt, maar de visie op kwetsbaarheid. Cultuurfeministische denkers zijn door hun relativisme (Butler, 2006) in staat dit relativisme te abstraheren naar morele waarden. Het veranderlijke krijgt waarde (Jordan, 2008). En absolute, voor iedereen geldende, ethische of morele waarden worden niet langer aanvaard. Deze kunnen namelijk worden gezien in een cultuurhistorische context, relatief, cultureel bepaald, en/of persoonsgebonden. Het cultuurfeminisme heeft dan ook een visie die onmogelijk statisch genoemd kan worden.

4.6 Het ontologische aspect

Volgens Aristoteles gaat ware moed over de voortreffelijkheid van de mens, de excellentie van de ziel. Het bereiken van het juiste midden, waarin de natuurlijke drang om te verdedigen wat eigen is interacteert *met* en onderhevig is *aan* de rede. Dit geeft bij uitstek uiting aan het mens zijn. Wat aanvankelijk beschreven staat bij het politieke aspect (paragraaf 3.2) maar tevens te maken heeft met het eigene van de mens, is dat Aristoteles ervan uitgaat dat het individu onderdeel is van de polis, zoals een hand onderdeel is van een lichaam. Deze visie heeft raakvlakken met de cultuurfeministische visie die ervan uitgaat dat verbondenheid een primaire behoefte is. Er is geen sprake van een separaat zelf maar van een zelf in verbinding. Ik ben, in relatie tot jou. De kwetsbaarheid die dit met zich meebrengt is, net als de mogelijkheden tot moed, inherent aan het mens zijn. Moed staat en valt volgens zowel Aristoteles als de cultuurfeministische denkers met vrijwilligheid.

4.7 Moedmodel Aristoteles - Cultuurfeminisme

ARISTOTELES' MOED	CULTUURFEMINISTISCHE MOED
<p>FYSIEK</p> <ul style="list-style-type: none"> - Moed uit zich in het fysieke, met als doel het moreel juiste. 	<p>FYSIEK</p> <ul style="list-style-type: none"> - Moed uit zich in durf, met als doel het moreel juiste. Wat als moreel wordt aangemerkt is relatief.
<p>POLITIEK</p> <ul style="list-style-type: none"> - Voortreffelijkheid van ware moed alleen voor de edelen en aristocraten. 	<p>POLITIEK</p> <ul style="list-style-type: none"> - De machthebbers hebben het ideaal van moed ingezet voor politieke doeleinden in zowel positieve als negatieve zin.
<p>TRAUMA</p> <ul style="list-style-type: none"> - Geen ruimte en aandacht voor trauma. - Trauma wordt als laf gezien. 	<p>TRAUMA</p> <ul style="list-style-type: none"> - Erkennen van kwetsbaarheid leidt tot schaamtebestendigheid en vervolgens tot veerkracht. - Trauma heeft te maken met gedwongen kwetsbaarheid.
<p>SCHAAMTE</p> <ul style="list-style-type: none"> - Schaamte helpt om ware moed te bereiken. 	<p>SCHAAMTE</p> <ul style="list-style-type: none"> - Schaamte wordt ingezet om te zorgen dat degenen die de opgelegde idealen niet najagen, uitgesloten worden. - Schaamte beperkt de menselijke potenties, is schadelijk en we moeten toe naar schaamtebestendigheid.
<p>STATISCH</p> <ul style="list-style-type: none"> - Moed wordt bereikt door oefening. - Hoe vaker blootgesteld aan gevaarlijke situaties, hoe beter men er tegen kan. 	<p>STATISCH</p> <ul style="list-style-type: none"> - Moed wordt bereikt door oefening. - Te veel en onvrijwillige blootstelling leidt tot trauma.
<p>ONTOLOGIE</p> <ul style="list-style-type: none"> - Ware moed gaat over de voortreffelijkheid van de mens, de excellentie van de ziel. Het geeft bij uitstek uiting aan het mens zijn. - Het individu is onderdeel van de polis, zoals een hand onderdeel is van een lichaam. - Vrijwilligheid is een ontologisch aspect. 	<p>ONTOLOGIE</p> <ul style="list-style-type: none"> - Kwetsbaarheid is inherent aan het mens zijn. - Verbondenheid is een primaire behoefte. Er is geen sprake van een separaat zelf maar van een zelf in verbinding. Ik ben, in relatie tot jou. - Vrijwilligheid is een ontologisch aspect.

Tabel 5: Moedmodel Aristoteles - Cultuurfeminisme

5 CONCLUSIES EN AANBEVELINGEN

5.1 Resumé

Toen ik de uitspraak van Gersons en Burger (2012) in *Blauwdruk, mentale zorglijn politie* las, waarin weerbaarheid als het tegenovergestelde van kwetsbaarheid wordt geponeerd, in een rapport dat werd gepresenteerd aan de minister van Justitie en Veiligheid, was ik op zijn minst verbaasd. Mijn eerste gevoel hierover was dat deze uitspraak niet klopte, maar ik kon de vinger op nog niet op de zere plek leggen. De idee voor mijn scriptie was geboren. Het concept kwetsbaarheid herbergt een paradox. Enerzijds rust er een taboe op, anderzijds is kwetsbaarheid inherent aan het leven en zodoende ontologisch bepaald. Deze paradox is mij voornamelijk opgevallen bij mensen met een beroep waar moed voor nodig is. Wat verwachten we eigenlijk van moedige mensen? Hoe kunnen we enerzijds verwachten dat de mens open is over hoe hij bepaalde zaken ervaart en dat hij hulp zoekt waar nodig. Terwijl hij anderzijds de boodschap krijgt niet kwetsbaar te mogen zijn? Door mijn stage bij de politie en later mijn baan bij Defensie werd ik nadrukkelijk met deze paradox geconfronteerd.

Middels deze literatuurstudie heb ik getracht te onderzoeken hoe deze paradoxen over moed en kwetsbaarheid te duiden en hoe ze te plaatsen in onze huidige Westerse samenleving. Dit heb ik gedaan door te beginnen met het uiteenzetten van de visie van de grondlegger van ons denken over moed: Aristoteles. Volgens Aristoteles is moed een deugd. Een deugd zegt iets over het trachten te vinden van het juiste midden, de ultieme balans. Niet gedreven door emoties, niet voortkomend uit vermogens, maar uit datgene wat in het handelen natuurlijk is, gericht en vrijwillig onderworpen aan de rede. Vervolgens heb ik gezocht naar wat de kritieken zijn op dit denken vanuit verschillende discoursen. Een veel gehoorde kritiek op Aristoteles is dat zijn opvattingen oud en verjaard zijn, dat ze mannelijk, heroïsch en martiaal zijn en aandoen als doodsverheerlijking. Toch zie je dat Aristoteles' manier om naar moed te kijken ten grondslag ligt aan ons huidige denken over moed. Deze kritieken brachten mij op een aantal kernaspecten in het denken van Aristoteles, namelijk: het fysieke aspect, het politieke aspect, het schaamte-aspect, het trauma-aspect en het statische aspect. Aan de hand van deze aspecten heb ik een moedmodel ontwikkeld. Terwijl ik Aristoteles aan de hand van de verschillende kritieken aan het beschrijven was, werd duidelijk dat er nog

een zesde aspect van moed bij hoort, namelijk het ontologische aspect. Vanwege de eerdergenoemde kritieken op Aristoteles' visie leek het mij interessant om zijn 'mannelijke visie' tegenover de 'vrouwelijke visie' te plaatsen om zo een beter beeld te krijgen over ons denken over moed. Het nieuwe tegenover het oude stellen en het vrouwelijke tegenover het mannelijke stellen, met de hypothese dat ze wel eens een aanvulling op elkaar zouden kunnen zijn. Hieruit volgde de centrale vraag in mijn onderzoek: 'Wat zou de cultuurfeministische visie op kwetsbaarheid van Butler, Jordan en Brown kunnen betekenen voor Aristoteles' deugdethische visie op moed in de huidige laatmoderne Westerse samenleving?

Om antwoord te geven op deze vraag heb ik de 'vrouwelijke visie' tegenover Aristoteles' denken geplaatst door zijn zienswijze te vergelijken met die van drie cultuurfeministische denkers, middels de kenmerkende aspecten. De resultaten hiervan heb ik verwerkt in de analyse en vervolgens verwerkt in het uiteindelijke moedmodel (zie tabel 5).

5.1.1 Vraagstelling

In deze scriptie wilde ik onderzoeken of ik op theoretische gronden concepten zou kunnen aanreiken om het probleem van het onduidelijke concept over moed te doordenken. Welke begrippen zouden hierbij helpen? Kan het begrip dat Aristoteles heeft van moed ons hierbij helpen? Is er reden voor kritiek of aanvulling?

De centrale vraag in dit onderzoek luidt: Wat zou de cultuurfeministische visie op kwetsbaarheid van Butler (2006), Jordan (2010) en Brown (2013) kunnen betekenen voor Aristoteles' deugdethische visie op moed in de huidige laatmoderne Westerse samenleving?

Uit het onderzoek is duidelijk geworden dat moed over iets gaat dat de moeite waard is. Er moet iets op het spel staan wat een groot offer waard is, zoals ons leven of onze integriteit. Moed hebben we nodig bij iets dat ons ter harte gaat. En als we niets doen, dan gaat het verloren.

Aristoteles gaat uit van de perfecte balans, waarin al het voortreffelijke samenkomt. In die zin is dit een utopisch gedachtengoed. Het zegt iets over waartoe de perfecte mens in staat is, maar het zegt niet zo zeer iets over de dagelijkse praktijk. Net als geluk is moed, als staat van voortreffelijkheid iets dat geweldig is om te ervaren,

maar tevens iets dat je niet kunt vasthouden of bezitten. De sociale waarden (zoals moedig zijn of het streven naar onkwetsbaarheid) die nodig zijn om concepten in stand te houden zijn onderhevig aan een bepaalde mate van utopie. Dit is belangrijk omdat je een realistisch doel moet stellen, uitgaan van het haalbare en denken in mogelijkheden. Tegelijkertijd heeft de geschiedenis ons geleerd dat de blindheid waarmee een utopisch gedachtengoed door de machthebbers wordt nagejaagd en opgelegd vaak slachtoffers maakt en altijd gezien moet worden in de tijdscontext. Achteraf kunnen we nauwelijks begrijpen hoever de mens is gegaan voor zijn ideaal. Belangrijk is dat we onszelf afvragen wat we nu als ‘goed’ aanmerken, dat we beseffen dat hetgeen we als goed aanmerken inherent is aan de tijdscontext en wat dit dan betekent voor ons leven en dat van anderen. Door trauma wordt duidelijk dat moed er weliswaar om gaat bereid te zijn het gevaar in de ogen te kijken, maar dit zegt niets over hoe men zich voelt nadat het gevaar geweken is. Na trauma kan groei ontstaan, posttraumatische groei maar een trauma kan eveneens zorgen voor problemen en/of posttraumatische stress. Belangrijk is in elk geval de vrijwilligheid die zowel Aristoteles als de cultuurfeministen als uitgangspunt nemen. Zonder vrijwilligheid is er sprake van gedwongen kwetsbaarheid, hetgeen tot trauma kan leiden.

Nadenken over moed is belangrijk vandaag de dag. We beschikken echter onvoldoende over een begrippenapparaat om over moed te denken. We hebben taal nodig en we hebben begrippen nodig. Ook in de huidige Westerse wereld gaat moed nog steeds over durf en het op het spel zetten van iets dat van belang is voor het individu met als doel het moreel juiste te doen. Het morele, het hoogste, waarvoor men moedig is of moedig zou moeten zijn, is echter aan verandering onderhevig. Het relativisme laat dit zien. Moed over schuld, zoals Butler betoogd. We zijn schuldig als we niet opkomen voor kwetsbare mensen, als we geen oog hebben voor de kwetsbaarheid van het leven. Het is een oproep om er niet langer mee akkoord te zijn dat we in een monddode samenleving leven, waarin kwetsbaarheid taboe is. We mogen bang zijn. Het hoogste doel voor Aristoteles was het moreel juiste. De meningen zijn verdeeld over wat dat inhoudt. In de tijd van Aristoteles waren de geografische grenzen beter afgebakend. En door het binaire denken was er sprake van een duidelijke afbakening in het systeem (arm-rijk, slaaf-vrij man, man-vrouw). Schaamte zou iets kunnen zeggen over dat je weet waar je plaats is in het systeem en je daar ook aan houdt (een systeem dat niet

uitgaat van gelijkheid) en in die zin kan schaamte zelfs een pedagogisch element hebben. Dit is wat men vandaag de dag ook ziet in schaamteculturen. Met schaamte sluit je jezelf uit en uitsluiting wordt gevreesd. Het kan dus vrij goed werken als pressie en opvoedingsmiddel. Schaamte werkt echter ook verlamdend en is daardoor niet bevorderlijk voor de veerkracht. Moed zou dan ook hand in hand moeten gaan met schaamtebestendigheid, hetgeen veerkrachtig maakt en uiteindelijk ook weerbaar. Weerbaarheid als uitgangspunt nemen en dit tegenover kwetsbaarheid plaatsen, zoals Gersons en Burger (2012) doen in het rapport *Blauwdruk mentale zorglijn politie*, is mijns inziens te kort door de bocht en exemplarisch voor onze cultuur, waarin kwetsbaarheid negatieve associaties oproept en niet wordt gezien als een ontologisch gegeven. Om weerbaarheid te bereiken hebben we veerkracht nodig en om dit te bereiken moeten we toewerken naar een grotere schaamtebestendigheid. Als men een organisatie met moedige en weerbare werknemers wenst, moet er toegewerkt worden naar een cultuur waarin er gesproken kan worden over schaamte om zo tot schaamtebestendigheid te komen, hetgeen vervolgens tot veerkracht leidt. Schaamte floreert in een cultuur waarin kwetsbaarheid als negatief aangemerkt wordt. Ik denk dan ook dat moed zonder schaamtebestendigheid kan leiden tot posttraumatische stress, moed met schaamtebestendigheid kan leiden tot posttraumatische groei.

Het moedideaal van Aristoteles lijkt een opdracht te zijn waardoor het onvrij is. Vrijwilligheid is echter een belangrijk ontologisch aspect om te kunnen spreken van moed. Wat de cultuurfeministen ons laten zien is dat kwetsbaarheid niet alleen een ontologisch gegeven is, maar ook dat het niet als negatief aangemerkt hoeft te worden. Als we de menselijke kwetsbaarheid als uitgangspunt durven te nemen, en deze niet alleen zien als iets dat geld kost, dan leidt menselijke kwetsbaarheid tot transformatie, groei en verbinding.

Er zijn twee belangrijke conclusies die ik uit dit literatuuronderzoek trek. Deze conclusies bevinden zich in een overeenkomst en in een verschil tussen Aristoteles en de cultuurfeministische denkers.

De overeenkomst als antwoord op de vraag wat het cultuurfeminisme kan bijdragen aan Aristoteles deugdethische visie op moed, is dat we als mensen met elkaar verbonden zijn. Dit vond Aristoteles, dit is de boodschap in veel religies en dit vinden de

cultuurfeministen ook. De interpretatie van Aristoteles op deze verbondenheid is hiërarchisch van aard, de mens is nietig ten opzichte van de polis en staat er ten dienste van. Het individu is daarbij ondergeschikt. Bij de cultuurfeministen lijkt deze onderlinge verbinding meer horizontaal. De mensen zijn onderling verbonden met elkaar en gelijk aan elkaar. Dit is wat de cultuurfeministen kunnen bijdragen aan de visie van Aristoteles. De theoloog Tillich (1968) helpt bij het interpreteren van deze gelijkwaardige verbondenheid en legt deze verhouding op passende wijze uit, waarbij hij de visie van Aristoteles en de cultuurfeministen verbindt. Tillich omschrijft de verhouding tussen het individu en het grotere geheel als dialectisch van aard. 'Ik en de wereld' zijn correlaat, zegt hij. Er is sprake van onderlinge afhankelijkheid. Dit maakt het dus net zo belangrijk om voor onszelf op te komen, authentiek te zijn en dus kwetsbaar te mogen zijn, als dat we ons inzetten voor het grotere geheel. Onderdeel zijn van het grotere geheel is een voorwaarde om authentiek te kunnen zijn. Andersom is authenticiteit ook een voorwaarde om onderdeel van een geheel te kunnen zijn. Het versterkt elkaar.

Het verschil dat antwoord geeft op de vraag wat het cultuurfeminisme kan bijdragen aan Aristoteles deugdethische visie op moed is het cultuurfeministische relativisme. Opvattingen over goed en kwaad, mooi en lelijk, waar en onwaar zijn relatief ten opzichte van sociale groeperingen. Het haalt het statische uit Aristoteles' visie. Het maakt ons bewust van het feit dat bepaalde gedachten, ideeën en concepten alleen gelden voor een bepaalde, vaak kleine groep mensen en hiermee dus veel mensen worden uitgesloten. In de huidige, laatmoderne tijd staan we dan ook voor een belangrijke keuze. Of we accepteren dat we een samenleving zijn die zich niet uitspreekt, waar kwetsbaarheid een probleem is en schaamtegevoelens leidend zijn, of we verzetten ons daartegen en zorgen dat het concept moed van iedereen wordt.

5.1.2 Doelstelling

De doelstelling van dit onderzoek was het op theoretische gronden, middels hermeneutische conceptanalyse, aanreiken van concepten om het probleem van het onduidelijke concept over moed te doordenken en deze exercitie vervolgens betrekken op het opereren van de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht.

In de bovenstaande conclusie heb ik getracht de concepten aan te reiken die kunnen helpen om bovengenoemd probleem te doordenken en de begrippen die hierbij horen eraan te verbinden. Hieronder zal ik deze exercitie betrekken op het opereren van de geestelijke verzorger bij de krijgsmacht.

5.2 AANBEVELINGEN VOOR HUMANISTICI BIJ DE KRIJGSMACHT

Het steunen en bijstaan van militairen die moedig zijn als opdracht hebben, vereist van de humanistisch geestelijk verzorger ook moed. Als geestelijk verzorger moet je moedig zijn. Anders loop je snel het risico om een verlengstuk of de personeelsfunctionaris van een commandant te worden. Hoe doe je dat dan, moedig zijn op de werkvloer?

- Kwetsbaarheid

Het kennen, erkennen en herkennen van je eigen kwetsbaarheid is noodzakelijk om anderen te begeleiden en bij te staan in kwetsbaarheid. Erken je je eigen kwetsbaarheid niet, dan zal je snel geneigd zijn om de ander uit dit ‘slop’ te trekken. Het is dan moeilijk om aan te zien dat de ander in de schaduwzijde van het leven verkeert. Het inzicht dat kwetsbaarheid inherent is aan het leven en dat dit dus niet altijd oplosbaar is, hoort hier bij. Net als bij rouw. Dit zien we ook niet als probleem; het is inherent aan verlies. Het gaat er dan ook om de kwetsbaarheid van de ander te kunnen uithouden zodat de persoon in kwestie bijgestaan wordt, in plaats van dat er driftig wordt gezocht naar een oplossing voor een aspect dat zo inherent is aan het bestaan.

- Activisme

Het durven stellen van vragen is voor veel mensen een uitdaging. Men kan bang zijn dom over te komen, of men wil aardig gevonden worden. Dit is niet raar als je beseft dat verbondenheid een primaire menselijke behoefte is. Het stellen van vragen kan tegendraads aanvoelen en beginnende humanistici/geestelijke verzorgers worstelen vaak met welke positie zij moeten innemen, zeker in organisaties die sterk hiërarchisch bepaald zijn. Ik doe in deze scriptie een oproep tot activisme. Het stellen van kritische vragen is een goed vertrekpunt. Dat je uitdraagt te zien wat er gebeurt en vragen durft te stellen bij datgene dat als waardevol wordt aangemerkt, is een vorm van activisme.

Uitkomen voor het feit dat je niet akkoord bent met een samenleving die monddood is, kan anderen inspireren om ook uit te komen voor wat ze vinden. Goed voorbeeld doet goed volgen.

- Bewust zijn van dogma's in onze taal

Geestelijk verzorgers zullen goed moeten nadenken over de verhouding kwetsbaarheid

en moed. Het neemt in ons werk een prominente plaats in of we deze begrippen nu expliciteren of niet. Als we deze thema's expliciteren, worden we ook bewust van de dogma's in onze taal. Een belangrijke waarde voor humanistici is autonomie. Het is een begrip waar men zich gemakkelijk op beroept. Het positieve aan autonomie is dat het kan worden ingezet tegen de neiging tot volgzaamheid, het meelopen en het napraten. Doordat de politiek een ideaalbeeld schept waarin je alles alleen moet kunnen en de eenzame held wordt gemythologiseerd, wordt het begrip autonomie vaak opgevat als een individueel zelfbeschikkingsrecht. Dit recht is overigens ook een belangrijke waarde voor humanistici. Soms is er echter sprake van doorgesloten autonomie, door volledig zelfbepalend gedrag, zelfverheerlijking en egoïsme. Dat 'zelf' kan dan ook behoorlijk dogmatisch worden. Het leidt niet alleen tot egoïstisch gedrag, maar uiteindelijk ook tot eenzaamheid, dehumanisering en een monddode samenleving. Een belangrijk uitgangspunt van het humanisme is dat het kritisch ten opzichte van dogmatisme is. Dat wil niet zeggen dat dogmatisme humanistici niet kan overkomen. Dit vraagt dus om een kritische houding ten opzichte van onze waarden en onze taal.

- Relationeel werken

Moed gaat in de praktijk van de geestelijk verzorgers veelal over relaties. In mijn dagelijkse praktijk zie ik dan ook vaak hoe militairen worstelen met hun omgeving, familie, vrienden en relaties. Aangeven wat je nodig hebt, wat je verwacht had, dat je teleurgesteld bent, of dat je hulp nodig hebt, is vaak ondenkbaar voor militairen. Het begeleiden in het moedig zijn gaat dan ook over het tonen van moed in de relatie tot de ander. Een uitspraak als "ik ben niet bang" gaat vaak over het fysieke, over het harde, over geweld. Iemand die dat roept is vaak wel bang voor de afwijzing, voor eenzaamheid en isolatie. Door de fixatie op het fysieke wordt dit uit het oog verloren met als gevolg dat men zichzelf, en zijn eigen frustraties niet begrijpt. De *Relational Cultural Theory* van Jordan biedt een mensbeeld dat uitgaat van een 'zelf in verbinding' in plaats van een 'separaat zelf' en helpt om humanistische kernwaarden als autonomie en zelfbeschikking te plaatsen in een context waarin de verbinding met de medemens niet uit het oog wordt verloren.

- Schaamtebestendigheid

In onze cultuur wordt schaamte, bewust of onbewust nog steeds ingezet als pressiemiddel. Zolang we het gevoel hebben dat we ons moeten schamen voor onze kwetsbaarheid, wordt de stap naar weerbaarheid bemoeilijkt. Ik denk dat Browns schaamtebestendigheid een belangrijk uitgangspunt biedt *aan* en een methodisch houvast *voor* humanistici in de praktijk, met name in de geestelijke verzorging. Brown laat zien dat veerkracht zich onder andere ontwikkelt door schaamtebestendigheid. En om weerbaar te zijn is veerkracht nodig. De geestelijk verzorger kan de cliënt bijvoorbeeld helpen gevoelens van schaamte bij zichzelf te herkennen om vervolgens samen te onderzoeken welke boodschappen en verwachtingen schaamte bij hem of haar oproepen. De cliënt kan door de geestelijk verzorger gespiegeld worden zodat hij kritisch naar zichzelf kan kijken. De geestelijk verzorger kan de cliënt uitnodigen om zijn verhaal te delen, zodat er openlijk gesproken kan worden over de schaamte en de cliënt kan zeggen hoe hij zich voelt. Het doel is dat de cliënt kan formuleren wat hij nodig heeft en kan vragen om steun. Dit idee moet verder uitgewerkt worden. Er moet dan helder geformuleerd worden wat schaamte precies betekent en hoe het herkend kan worden. In de opleiding zou er meer aandacht besteed moeten worden aan schaamte in de humanistische praktijk. Veerkracht is eveneens een steeds vaker gebruikte term, ook onder humanistici. In de praktijk blijkt dat organisaties hun geestelijke verzorging inzetten om te komen tot veerkracht bij hun medewerkers. Humanistici moeten dan ook duidelijk voor ogen hebben wat er wordt bedoeld met veerkracht, hoe deze te gebruiken en hoe deze te bereiken. Tegelijkertijd moeten humanistici zich beseffen wat een kracht er in schaamte huist en dat het voor militairen vaak de drijvende kracht is bij het maken van keuzes en beslissingen. Oog hebben hiervoor is dus van belang.

5.3 VALIDATIE

Omdat dit onderzoek een literatuuronderzoek betreft, zou de toets naar de betrouwbaarheid van dit onderzoek inhouden dat andere onderzoekers tot dezelfde uitkomsten komen. Dit onderzoek is zorgvuldig uitgevoerd en er is geen reden om te twijfelen aan de uitkomst, maar de toets om de betrouwbaarheid vast te stellen is niet doorgevoerd.

Ten aanzien van de begripsstabiliteit kan ik stellen dat ik zo constant mogelijk heb getracht de begrippen te interpreteren. Eerlijkheidshalve moet ik bekennen dat ik niet met zekerheid kan zeggen of er sprake is van begripsstabiliteit ten aanzien van het concept moed, en de aspecten die hierbij horen.

Aan het begin van deze scriptie heb ik beschreven welke methode ik zou hanteren. Ik heb uitgevoerd wat ik voornemens was te doen. Deze hermeneutische conceptanalyse is uitgevoerd door close reading op thema's met gebruik van een grid. Ik houd de conclusies voor gefundeerd. Het was te prefereren geweest als ik de toetsen had gehad ten aanzien van de betrouwbaarheid en de begripsstabiliteit. Ik houd er rekening mee dat ik de begrippen met een zekere bandbreedte heb gebruikt. Omdat ik het onderzoek alleen heb gedaan, heb ik dit niet kunnen toetsen.

5.4 DISCUSSIE

De bronnen die ik heb gebruikt zijn Angelsaksisch en beperkt. Interessant is de vraag of ditzelfde onderzoek, maar dan met het gebruik van denkers uit Duitsland, Frankrijk of Italië, dezelfde uitkomsten had opgeleverd. Disciplinair is deze studie eveneens beperkt, maar interessant. Ik heb gekozen voor een politiek-filosoof, een gender-psycholoog en een denker op het gebied van praktische levenskunst. Dit levert verschillende beelden op waarvan de kwaliteit mogelijk wat uiteen ligt. Toch zie ik meerwaarde in deze verschillende manieren van benaderen, al doet de laatste misschien wat populistisch aan. Vaak lukt het intellectuele denkers, zoals bijvoorbeeld Butler niet om de vertaalslag te maken naar de dagelijkse praktijk. Brown maakt deze vertaalslag bijvoorbeeld wel en samen zorgen deze denkers dan ook voor een redelijk volledig beeld. Al met al ben ik van mening dat ik, hoewel beperkt, een fatsoenlijke studie heb gedaan.

LITERATUURLIJST

- Aristoteles, 2013, *Ethica Nicomachea*, Vertaald door C. Hupperts en B. Poortman, Damon: Budel.
- Bartzokas, C.A. (2009) Compassion the spirit of true, Philaletheians: Great Brittan, Gevonden op Google books op 2 januari 2015.
- Brady, M.E., (2005) The fearlessness of courage, In: *The southern journal of philosophy*, Vol.XLIII, pp. 189-210.
- Brown, B. (2013) *De moed van imperfectie, laat gaan wie je denkt te moeten zijn*. Utrecht, Bruna uitgevers B.V Utrecht.
- Butler, J. (2006) *Precarious life: The powers of mourning and violence*. Londen: Verso.
- Duyndam, J., 24 juni 2011, Interview. Deze tekst is eerder in gewijzigde vorm verschenen in mijn individuele analyse: 'Kant revisited middels de interpretatieve traditie' voor het vak Wetenschapstheorie, d.d. 28 juni 2011.
- Gersons, B.P.R. & N.R.R. Burger, (2012) *Blauwdruk, mentale zorglijn politie*. Diemen: Arq Psychotrauma Expert Groep.
- Gouw, v.d. F., (2008) Essay Hermeneutiek en Habermas, ALBA University. Gevonden op 15 juni 2011 op: <http://www.lifestyle-business.nl/publicaties.html>. Deze tekst is eerder in gewijzigde vorm verschenen in mijn individuele analyse: 'Kant revisited middels de interpretatieve traditie' voor het vak Wetenschapstheorie, d.d. 28 juni 2011.
- Jacobs, G. (2001). *De paradox van kracht en kwetsbaarheid, empowerment in feministische hulpverlening en humanistisch raadswerk*. SWP: Amsterdam.
- Jordan, van J. (2010) Valuing Vulnerability, new definitions of courage, In: *Women & therapy*, 31:2-4, 209-233.
- Jordan, van, J., (2010) Commitment to connection in a culture of fear, In: *Women & therapy*, 31:2-4, 235-254.
- Madigan, E., (2013), Courage and cowardice in wartime, In: *War in history*, 20(1), p.p 4-6.

- Madigan, E., (2013), Sticking to a hateful task': Resilience, humor and British understandings of combatant courage, 1914-1918, In: *War in history*, 20(1), p.p 76-98
- Maslow, A. H. (1968) *Toward a psychology of being*. New York: John Wiley & Sons inc.
- Olsthoorn, P., (2007). Courage in the military, psychical and moral, In: *Journal of military ethics*, (6), no 4, 270-279.
- Palmer-Mehta, V., (2012). Theorizing the role of courage in resistance: a feminist rhetorical analysis of Aung San Suu Kyi's 'freedom speech, In: *Communication, culture and critique*, (5), p.313-332.
- Te Velde, R., (2001) *Moed, de deugd van de strijder en van de martelaar*, In: Beck, H., en Merks, K., (red.). *Over moed: De deugd van de grenservaring en grensverschijning*, pp. 9-25, Damon: Budel.
- Tillich, P., (1980). *The courage to be*, New Haven& Londen Yale university press.
- Tillich, P., (1969). *De moed om te zijn*, Vertaald door Burger, C.B., Bijleveld: Utrecht.
- Tedeschi, et all. (1998) *Posttraumatic growth: Positive changes in the aftermath of crisis*. Hove: Psychology press.
- Van Heijst, A.,(2001), Leeuwenhart en Hazehart; Over moed in soorten. In H. Beck, H., en Merks, K., (red.). *Over moed: De deugd van de grenservaring en grensverschijning* pp. 96-114, Damon: Budel.
- Vasterling, V.,(2003) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960).
Gevonden op 20 juni 2011 op:
<http://www.humanistischecanon.nl/geesteswetenschappen/gadamer>). Deze tekst is eerder in gewijzigde vorm verschenen in mijn individuele analyse: 'Kant revisited middels de interpretatieve traditie' voor het vak Wetenschapstheorie, d.d. 28 juni 2011.
- Willemsen, H, (red). (1992) *Woordenboek Filisofie*, Van Gorcum: Assen.
- Woodard, C., Pury, C, (2007). The construct of courage: Categorization and measurement, In: *Consulting Psychology Journal: Practice and Research*, 59(2), Jun 2007, 135-147.

INTERNET

- <http://www.beroepsziekten.nl/node/271>.
Gevonden op 16 juli 2014.
- <http://www.rijksoverheid.nl/nieuws/2013/01/15/nieuwe-richtlijn-ptss-voor-politie.html>.
Gevonden op 3 mei 2014.
- <http://nl.wikipedia.org/wiki/Deugd>.
Gevonden op 2 januari 2015.
- <http://www.vn.nl/Archief/Politiek/Artikel-Politiek/In-de-draaikolk-van-Defensie.htm>.
Gevonden op 25 november 2014.
- http://nl.wikipedia.org/wiki/Judith_Butler.
Gevonden op 14 november 2014.
- <http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/biography/>.
Gevonden op 14 november 2014.
- <http://www.wcwonline.org/Active-Researchers/judith-v-jordan-phd>.
Gevonden op 4 december 2014.
- <http://www.jbmti.org/Our-Work/relational-cultural-theory>.
Gevonden op 4 december 2014
- <http://brenebrown.com/about/>.
Gevonden op 10 december 2014.
- http://nl.wikipedia.org/wiki/Judith_Butler en <http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/biography/>.
Gevonden op 10 december 2014.
- http://www.promath.nl/ethisch_spectrum/dispositie.htm
Gevonden op 27 februari 2015

DOCUMENTAIRE

- Documentaire Zembla 13 februari 2014: Waakzaam, dienstbaar en getraumatiseerd.
Bekeken op 18 juli 2014.