

**Moed: tussen deugd en passie**

Promotor: prof. dr. R. Breeur Masterproef aangeboden tot het verkrijgen van de graad van Master in de Wijsbegeerte door:

**Vester Teng Bergmans**

Leuven, 2015

*Wat mooi is, is moeilijk.*

Plato, *Politeia*,IV, 435c

*Het doel missen is gemakkelijk, het treffen is moeilijk.*

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1106 b33.

*Want hij die standvastig blijft ten opzichte van dingen die het moeilijkst zijn te verdragen, is voorbereid om in het vervolg ook die dingen te weerstaan die minder moeilijk zijn.*

Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, 2a. 2ae. 123, 2.

*Het is opmerkelijk dat onverschrokkenheid betrekking heeft op de moeilijkheid van de opgave.*

Descartes, *Passions de l’âme*, art. 173.

*Alles wat schitterend is, is even moeilijk als zeldzaam.*

Spinoza, *Ethica*, 5p42s.

# Inhoudsopgave

1. Inleiding 4

2. Moed in de oudheid: Andreia 5-10

2.1 *Moed bij Aristoteles: een mannelijk moeilijk midden* 4-8

 2.2 *Kritiek op moed als deugd: getemperde andreia* 9-10

3. Moed bij Seneca en Thomas van Aquino: Fortitudo 11-17

 3.1 *Moed bij Seneca: morele standvastigheid* 11-14

 3.2 *Moed bij Thomas van Aquino: aanvallen en verdedigen* 14-17

4. Moed bij Descartes 18-37

 4.1 *Vluchten of vechten?* 19

4.2 *De functie van moed als passie* 19-22

4.3 *Moed als genus: courage, émulation en hardiesse* 22-26

4.4 *Lafheid en angst: nutteloze ‘passies’* 26-30

4.5 *Moed als vastberadenheid: de la résolution* 30-37

5. Moed bij Spinoza 38-48

5.1 *Passies, handelingen en de conatus* 38-40

5.2 *Moed als deugd: fortitudo, animositas en generositas* 40-45

5.3 *‘Moed’ als passie: audacia* 46-48

6. Moed in de (post-)moderniteit 49-55

6.1 *Moed in de Verlichting* 49-51

6.2 *Existentiële moed*  51-53

6.3 *Psychologische moed*  53-55

7. Conclusie 56-57

## Abstract 58

 Bibliografie 59-62

1. Inleiding

Vele filosofen hebben zich beziggehouden met reflecties over de zogenaamde ‘kardinale deugden’: verstand, rechtvaardigheid, gematigdheid en moed. Onder hen heeft moed wellicht het meest dubbelzinnige karakter en de vraag is gesteld of het überhaupt tot de deugden gerekend mag worden. De verhouding tussen moed en het goede is vanaf de Oudheid een veel bediscussieerd punt geweest, zoveel zelfs dat het ongewoon is voor filosofen.[[1]](#footnote-1)

Toch is het concept moed overeind gebleven, al heeft het verschillende invullingen gekregen door de tijd. Van onverschrokken slagvaardigheid in de strijd tot morele standvastigheid ondanks sociale druk tot het overwinnen van psychologische en existentiële obstakels; men heeft moed altijd een bepaalde plaats toegekend in het morele spectrum.

In deze thesis zal de focus komen te liggen op de overgang naar de moderne periode. Voor het eerst zien we bij denkers als Descartes en Spinoza een trend ontstaan die moed niet langer bij de deugden onderbrengt maar – plots zo lijkt het – als een passie of een affect beschouwt. Hiermee lijkt moed definitief zijn status als deugd te hebben verloren en is moed niet langer onvoorwaardelijk goed. Sterker nog: als moed een passie is, moet hij zelf beheerst worden.

Maar is het echt zo dat Descartes en Spinoza de band tussen voortreffelijkheid en moed definitief hebben verbroken? Of is er nog ruimte voor moed als deugd? Is er een verband tussen moed en vrijheid? Is de rol die moed heeft binnen hun filosofie wel voldoende bekend en erkend in de (post-)moderniteit? In hoeverre is hun visie origineel ten opzichte van hun voorgangers en latere denkers? Wat voor ‘soort’ moed hebben zij voor ogen; is er misschien meer dan één ‘soort’ moed? En hoe moeilijk is het volgens hen om moedig te zijn en/of moedig te handelen?

Kortom, het doel is om de rol van moed in de filosofie van Descartes en Spinoza nader te onderzoeken en hun ideeën in historisch en filosofisch perspectief te plaatsen.

1. Moed in de Oudheid: *Andreia*

2.1 *Moed bij Aristoteles: een mannelijk moeilijk midden*

Als er een tijd bestaat waarin moed onomstotelijk werd beschouwd als één van de belangrijkste deugden, dan is het wel de Oudheid; alhoewel zelfs toen al reeds kritische vragen werden opgeworpen die de onvoorwaardelijke goedheid van moed aan de kaak stelden. In de Homerische periode werden deze vragen echter nog niet gesteld en gold moed als “de centrale deugd”.[[2]](#footnote-2) De daden van een man waren onlosmakelijk verbonden met wie hij was en wie hij voorstelde in de maatschappij. En omdat moed bij uitstek werd gezien als iets dat een daad voortreffelijk maakte, werd aan diegenen die moedig waren eer betoond. Het is niet voor niets dat deze periode ook wel wordt betiteld als een *heroïsche* en het is in een dergelijke samenleving dat moed onvermijdelijk een belangrijke rol speelt in de openbare orde.[[3]](#footnote-3) Het tonen van moed is een teken van betrouwbaarheid en een belangrijk ingrediënt in vriendschap.[[4]](#footnote-4) Op moedige mensen kun je dus bouwen.

*Andreia* is de term die de Grieken hanteren en daarmee wordt meteen de toon gezet; het betekent immers ook ‘mannelijkheid’. Vrouwen hebben geen volwaardige positie in de polis en hun daden komen dan ook niet in aanmerking om moreel geëvalueerd te worden in termen van *arete* (deugd). Voortreffelijkheid veronderstelt een voortreffelijk karakter en er wordt aangenomen dat het vrouwen hieraan ontbreekt. Het is dus niet verrassend dat Aristoteles, een filosoof die in en vanuit de polis denkt, geen oog heeft voor zoiets als vrouwelijke moed; want vrouwen spelen simpelweg geen rol van betekenis in de polis. Het zijn de mannen die moedig zijn en wel in de mannelijkste context van die tijd: het slagveld. Maar voordat verder wordt ingegaan op de specifieke invulling die Aristoteles aan moed geeft, is het belangrijk in te gaan op de plaats die moed inneemt op de morele ladder. Want waar moed in de Homerische samenleving nog gold als de eerste en voornaamste deugd, staat Aristoteles er vooral om bekend dat hij aan het verstand de hoogste plaats toekent en haar boven de daad als zodanig stelt. Intellectuele deugden zijn voor hem de hoogst haalbare, hoewel de karakterdeugden – die zich verhouden tot handelingen en gevoelens – zeker niet laag gewaardeerd worden. Bepaalde handelingen en gevoelens kunnen voortreffelijk zijn wanneer zij overeenkomen met het rationele deel van de ziel, dat wil zeggen voor zover zij blijk geven ernaar te luisteren en eraan te gehoorzamen: “zoals een mens luistert naar zijn vader”.[[5]](#footnote-5) En van die karakterdeugden is moed de eerste die Aristoteles in de *Ethica Nicomachea* behandelt. Hij is tevens de eerste filosoof die een systematische analyse geeft van moed. Waar Plato bij monde van Socrates eerder in de *Laches*[[6]](#footnote-6) de vragen opwierp met betrekking tot de relatie tussen angst, moed en kennis, geeft Aristoteles nu de antwoorden.

*Arete* (deugd) is voor Aristoles “een karakterhouding (*hexis*) die ons in staat stelt een keuze te maken en die het midden houdt met betrekking tot ons, een midden dat bepaald wordt door de rede (*logos*), dat wil zeggen, zoals een verstandig mens het zou bepalen”.[[7]](#footnote-7) Dit midden is geen gemiddelde, maar een uiterste op zichzelf dat niet het beste van haar tegendelen in zich verenigt maar er evenzeer aan is tegengesteld. Moed[[8]](#footnote-8) is de benaming voor de deugd die het midden vormt tussen de gevoelens van angst en durf.[[9]](#footnote-9) Teveel angst duidt op lafheid en teveel durf op vermetelheid. Hiermee is niet gezegd dat een moedig mens totaal geen angst zou kennen. Sterker nog, iemand zonder angst is eerder een waanzinnige dan dat hij blijk geeft van moed. Aristoteles stelt:

Wie dus standhoudt tegenover de juiste dingen en met de juiste bedoeling, op de juiste manier en op het juiste ogenblik – ondanks zijn gevoelens van angst of durf – is dapper. Een dapper mens voelt en handelt immers zoals de situatie vereist en de rede voorschrijft.[[10]](#footnote-10)

Maar wat is ‘het juiste’ precies? Ondanks alle concrete inzichten die Aristoteles ons meegeeft, voorzien van tal van voorbeelden, is het uiteindelijk niet duidelijk waar die juistheid precies in bestaat. Dat het overeen moet komen met de rede (de *logos*) vertelt ons niet veel meer. Aristoteles lijkt gedoemd zich te wenden tot tautologieën en cirkelredeneringen. Wat we hier wel uit kunnen afleiden is dat moed, net als de overige deugden, een voortreffelijkheid inhoudt. Moed is *arete*; moed is een deugd. En een deugd betekent uitzonderlijkheid, excellentie, optimaal functioneren. Dit is niet voor iedereen weggelegd en zeker geen alledaagse praktijk. Je moet hard werken – en een beetje geluk hebben met de juiste leermeesters – om deze moedige karakterhouding te verkrijgen. Men wordt niet moedig geboren, men *wordt* moedig door de in potentie aanwezige dispositie voldoende te trainen zodat het een gewoonte wordt om moedig te handelen.

In welke context kan een mens zijn moed tonen? Aristoteles neemt hier het Homerische ideaal over van de strijder die heldhaftig een eerbare dood verkiest boven het veiligstellen van zijn leven. Maar de reden die Aristoteles geeft, is niet eerder naar voren gebracht en geeft antwoord op de vraag *waarom* het het slagveld is waar men moedig kan zijn. Volledig in overeenstemming met de lading van het begrip *arete*, betrekt Aristoteles moed niet alleen op een voortreffelijke karakterhouding maar ook op een uitzonderlijke situatie die zich leent tot voortreffelijk gedrag. Het is dus niet zo dat moed dagelijks vertoond kan worden. Alleen in de meest angstaanjagende situaties kan men moedig zijn. En wat is er angstaanjagender dan de dood? Maar: “zelfs de dood is niet in alle omstandigheden een gelegenheid om zich dapper te tonen”.[[11]](#footnote-11) Die omstandigheden dienen naast angstaanjagend tevens ‘schoon’ te zijn, want als het doel niet voortreffelijk is, kan de handeling die daaraan bijdraagt in de ogen van Aristoteles ook niet het predicaat voortreffelijk krijgen. De mooiste dood is de dood op het slagveld: “dan sterft men immers midden in het grootste en schoonste gevaar”.[[12]](#footnote-12) Andere gevaren zijn misschien wel groot, maar niet schoon genoeg en komen daarom ook niet in aanmerking om de context te vormen voor het tonen van moed. Zo kan het ondergaan van marteling niet moedig genoemd worden, ongeacht hoe de gemartelde dit gevaar doorstaat; een dergelijk gevaar is voor Aristoteles namelijk niet schoon genoeg.[[13]](#footnote-13) Bovendien betekent het doorstaan van een groot en schoon gevaar niet automatisch dat daarmee ook moed gepaard is gegaan. De karakterhouding geeft uiteindelijk altijd de doorslag en als die zelf geen blijk geeft van voortreffelijkheid, kunnen de daaruit voortvloeiende handelingen ook niet als zodanig beschouwd worden: “Een mens moet niet dapper zijn omdat hij daartoe gedwongen wordt, maar omdat het edel is.”[[14]](#footnote-14) Ook daden die verricht worden uit sterkte en zich dus minder tot angst verhouden, daden die uit drift (*thumos*) voortkomen of die een uitdrukking zijn van een te groot optimisme of zelfs het ontbreken van angst, zijn niet moedig volgens Aristoteles. Waarom niet? Ze komen niet overeen met de juiste karakterhouding, i.e. de juiste keuze en het juiste doel. Het lijkt er dus op dat er uiteindelijk zeer weinig mensen (lees: mannen) zullen zijn die werkelijk om hun moed geprezen mogen worden. Aristoteles was zich hier terdege van bewust en geeft op meerdere plaatsen aan dat het niet gemakkelijk is om voortreffelijk te zijn. “Het goede”, zo schrijft hij, “is zowel zeldzaam als prijzenswaard en edel.”[[15]](#footnote-15) De meeste mensen, zelfs de vrije mannen in de polis, zullen waarschijnlijk niet in staat zijn dit ideaal te bereiken. Gelukkig blijken mensen redelijk losse standaarden te hanteren en wordt men niet direct afgerekend op het gebrek aan deugd. Enkel diegenen die *sterk* afwijken van het goede worden bekritiseerd.[[16]](#footnote-16) Aristoteles geeft twee adviezen om bij het midden uit te komen, of er in ieder geval niet verder van af te geraken. Ten eerste doen we er goed aan om ons af te wenden van wat het meest tegengesteld is aan het midden. Dit ‘objectieve advies’ betekent voor diegene die moedig wilt zijn dat hij zich probeert te verwijderen van lafheid en zich meer richt op handelingen die voortkomen uit vermetelheid. Voor Aristoteles is het namelijk zo dat lafheid objectief gezien verder af staat van moed dan vermetelheid. Ten tweede moeten we nagaan waar wij zelf meer toe geneigd zijn en daarvan proberen af te zien. Middels dit ‘subjectieve advies’ attendeert Aristoteles ons erop dat wat meer in onze natuurlijke ontwikkeling ligt, eerder tegengesteld is aan het midden. We moeten ons dan ook “in de tegenovergestelde richting dwingen”.[[17]](#footnote-17) Hieruit kan worden afgeleid dat wanneer iemand meer geneigd is tot vermetel gedrag, hij zou moeten proberen om zich zoveel mogelijk laf te gedragen. Zodoende zou hij een kans maken om het midden te raken, juist omdat de kans om het te missen kleiner wordt. Het blijft echter bij een kans, want “het doel missen is gemakkelijk, het treffen is moeilijk”.[[18]](#footnote-18) In het verlengde van deze twee adviezen moeten we ons vooral hoeden voor het aangename en het genot “want daarover oordelen we niet zonder vooringenomenheid”.[[19]](#footnote-19)

Het overkoepelende principe is duidelijk: om zo dicht mogelijk in de buurt van het midden te komen moeten we er in ieder geval voor proberen te zorgen dat we een zo groot mogelijke afstand ten opzichte van de – zowel in objectief als in subjectief opzicht – meest verleidelijke tegengestelden bewaren. Of anders gezegd: we moeten het ons zo gemakkelijk mogelijk maken om het moeilijke te bereiken. Want moeilijk, dat is het verwerven van de juiste karakterhouding zeker. Moed is wellicht zelfs de moeilijkste deugd onder de karakterdeugden. In vergelijking met gematigdheid bijvoorbeeld is het “moeilijker pijnlijke dingen te ondergaan dan zich aangename te ontzeggen”.[[20]](#footnote-20)

* 1. *Kritiek op moed als deugd: getemperde andreia*

Ondanks het over het algemeen als voortreffelijk erkende karakter zijn er reeds in de Oudheid kritische geluiden te horen als het gaat om de ethische waarde van moed. Is het namelijk niet zo dat moed soms kan ontaarden in roekeloosheid? Zou moed niet getemperd moeten worden om te voorkomen dat er voortreffelijke dingen worden vernietigd in plaats van tot stand gebracht? Plato laat op het eind van de *Staatsman* de vreemdeling het volgende zeggen:

Het is nu eenmaal eigen aan moed dat wanneer ze vele generaties lang niet met ingetogenheid wordt gemengd, ze aanvankelijk zéér sterk is maar ze uiteindelijk tot totale waanzin vervalt (…) Maar een ziel die óverloopt van bescheidenheid vergaat het net zo. Als ze van moed en lef verstoken blijft, en dat vele generaties lang doorgaat, dan wordt ze op den duur erg lamlendig en kan ze ten slotte totaal niks meer.[[21]](#footnote-21)

Hiermee lijkt Plato aan het voortreffelijke karakter van moed te tornen, want hoe kan er nog sprake zijn van voortreffelijkheid en perfectie als er een tendens tot extreme waanzin in schuilt? Deze toestand wordt ook door Aristoteles erkend, maar hij brengt hem niet onder bij moed. Een tekort aan angst zou er volgens hem inderdaad toe kunnen leiden dat men gekke dingen gaat doen en voorbijschiet aan voortreffelijke doeleinden: “een mens moet wel gek of gevoelloos zijn als hij helemaal niets vreest”.[[22]](#footnote-22) Er is wel een verband tussen *thumos*, een soort van geestdrift of woede (die vergelijkbaar is met het instinct van dieren), en moed, maar zij zijn zeker niet gelijk aan elkaar noch is er sprake van een oorzakelijk of gradueel verband. Het is eerder zo dat de moedige mens van zijn drift gebruik maakt om hem beter en effectiever zijn handeling te laten uitvoeren. Handelen uit pure drift zou onmogelijk als voortreffelijk kunnen gelden, omdat de juiste keuze en het juiste doel zouden ontbreken. Niettemin beweert Aristoteles dat mensen die driftig of woedend zijn, zich in de strijd werpen en zich goed voelen als ze zich kunnen wreken, iets hebben dat sterk lijkt op moed.[[23]](#footnote-23)

Kortom, reeds in de Oudheid zijn tekenen zichtbaar van een gedachtegang die vraagtekens plaatst bij de morele voortreffelijkheid van moed of in ieder geval een verband suggereert met bepaalde heftige gevoelens zoals woede en wraaklust. Wat dat betreft lijkt moed een uitzonderlijke positie in te nemen onder de deugden, want rechtvaardigheid, gematigdheid en verstand zijn nooit in dezelfde mate aan eenzelfde discussie onderhevig geweest. De vraag is of er überhaupt nog wel gesproken mag worden van een deugd als de voortreffelijkheid van moed in het geding is. Hangt de mate waarin moed als deugd wordt beschouwd samen met opvattingen die moed al dan niet verbinden met bepaalde passies? Immers, hoe meer moed van gevoelens afhangt of zelfs enkel daaruit bestaat, hoe minder we moed onvoorwaardelijk goed en een deugd kunnen noemen.

Voordat moed in de 17e eeuw bij onder andere Spinoza en Descartes een vernoeming krijgt bij de passies, ondergaat moed vooraleerst een gedaantewisseling: van *andreia* in *fortitudo*, oftewel van fysieke in morele moed.

1. Moed bij Seneca en Thomas van Aquino: *Fortitudo*
	1. *Moed bij Seneca: morele standvastigheid*

De mannelijke connotatie van moed in de term *andreia* blijft in het Latijn behouden – wordt misschien zelfs benadrukt – in de term *virtus[[24]](#footnote-24)*. *Virtus* kan zowel moed als deugd betekenen en het is dan ook niet altijd even duidelijk welke vertaling moet worden gehanteerd. Neem Seneca[[25]](#footnote-25), wiens spreuk ‘*Calamitas virtutis occassio*’[[26]](#footnote-26) in de regel wordt vertaald met ‘Een ramp biedt de gelegenheid zijn moed te tonen’, maar even goed zou *virtutis* hier voor deugd in haar algemene betekenis kunnen staan.[[27]](#footnote-27)

Een andere term die moed, sterkte of standvastigheid kan betekenen – en die later overgenomen wordt door Christelijke filosofen maar ook door Spinoza – is *fortitudo*. *Fortitudo* is filosofisch gezien een interessantere term dan *virtus* voor een analyse van moed; ten eerste, omdat deze term minder gevoelig is voor dubbele betekenissen en ten tweede, omdat specifieke discussies over moed veelal deze term gebruiken. Bovendien zal de term *virtus* een verandering ondergaan waarbij de relatie met mannelijkheid niet langer geldt en gaat het zelfs zoiets als kuisheid van de vrouw betekenen in de Victoriaanse tijd.[[28]](#footnote-28)

Welke rol speelt moed in de filosofie van de Stoa en in hoeverre verschilt dit concept van hun voorgangers? Mannelijkheid mag dan nog wel een belangrijk aspect zijn, maar de verdere invulling van moed verschilt substantieel van die van de Grieken. Waar Aristoteles moed enkel reserveert voor helden op het slagveld, nemen de Stoïcijnen vooral Socrates als hun voorbeeld. De manier waarop hij de dood tegemoet trad is voor hun hét toonbeeld van deugd en dus ook van moed. De dood blijft dus het grootste gevaar waartegenover een mens moedig kan zijn, maar die dood hoeft niet per definitie op het slagveld op de loer te liggen. Er zijn andere situaties, rampen, die wellicht nóg meer een gelegenheid bieden om moed te tonen. Voor Aristoteles zijn folteringen, hoewel hij uiteraard wel het gevaar ervan erkent, niet zo een gelegenheid. Voor Seneca daarentegen is het geduld waarmee iemand folteringen standvastig en vastberaden doorstaat wel degelijk een manifestatie van moed. Hij geeft dan ook andere voorbeelden en bespreekt onder andere de morele moed van Ritulius, Regulus en Cato. Maar ook eert hij de traditionele helden als modellen van mannelijke heldhaftigheid in de strijd. Zo worden Decius en zijn zoon (de *Decii*) aangehaald die “zich midden tussen de vijanden stortten om de dood in de ogen te zien”.[[29]](#footnote-29)

Waarom vindt Seneca het belangrijk om deze voorbeelden van moed te geven die qua extremiteit gelijken op die van Aristoteles? Seneca tracht in dit kader antwoord te geven op de vraag of het goede wel altijd wenselijk is. Aangezien mensen moed tonen in de meest angstaanjagende en gevaarlijke situaties is het de vraag of men dan wel voor zichzelf moet wensen daarin terecht te komen. Als we er echter niet naar zouden streven om moedig te handelen, zouden we er dus ook niet naar streven om het goede te doen, omdat moed wel degelijk een deugd is. Dit vraagstuk lost Seneca op door ­– zoals het een goede Stoïcijnse filosoof betaamt – een onderscheid te maken tussen datgene wat we wel en wat we niet zelf in de hand hebben. Wat we moeten wensen is dat we goed *omgaan* met de dingen, terwijl we met betrekking tot de dingen ons zoveel mogelijk moeten onthouden van morele beoordelingen. Hij stelt:

Want niet het lijden van folteringen is wenselijk, maar het moedig (*fortiter*) lijden: dat ‘moedig’ (*fortiter*), waaruit de deugd (*virtus*) bestaat, is wat ik wens. (…) Ik word verbrand, maar niet overwonnen: waarom zou dat niet wenselijk zijn? - Niet dat het vuur aan me lekt, maar dat het mij niet de baas wordt. Niets is voortreffelijker dan moed (*virtute*), niets mooier; zowel goed als wenselijk is al datgene dat in haar opdracht gedaan wordt.[[30]](#footnote-30)

Spreken van getoonde moed is dus niet enkel gereserveerd voor hen die actief ergens voor of tegen handelen; ook zijn zij moedig die op een lijdzame, geduldige manier (*patientia*) tegenslagen en gevaren (de handelingen van anderen of de invloed van de omgeving) ondergaan. Het zou misplaatst zijn om hier van passiviteit te spreken, aangezien er behoorlijk veel wordt gevergd van het subject – in actieve zin – om zich op zo een sterke wijze te gedragen ten opzichte van datgene wat niet (volledig) van hem afhankelijk is. Dit is een aanzienlijk verschil met de betekenis van het Griekse *andreia*, waarbij de nadruk ligt op de act die in een gevaarlijke omgeving wordt verricht en niet op het ondergaan van andermans handelingen.

Socrates’ omgang met de dood maakte voor de Stoa duidelijk dat moed en wijsheid met elkaar verband houden. Wijsheid hoeft niet op het slagveld tot uiting te komen en moed kan wel degelijk ook getoond worden in andere situaties. Moed bevestigt het rationele vermogen, is een uitdrukking van de rede, in extreme omstandigheden. En die rede, de *logos*, is het natuurlijke wezen van de mens. Moed heeft daarom voor de Stoa niet alleen een ethische maar ook een ontologische inhoud, aldus Tillich.[[31]](#footnote-31) Bij Spinoza gaan we zien dat moed nóg explicieter met de menselijke natuur – het wezen of de essentie van de mens – verbonden wordt.

Tillich stelt bovendien het volgende: “The courage of the dying Socrates was rational-democratic, not heroic-aristocratic.”[[32]](#footnote-32) Hoewel ook voor Aristoteles het verband met de *logos* naar voren komt, is het meer op de voorgrond aanwezig bij de Stoa. Ook ligt het voor de hand deze vorm van moed niet heroïsch te noemen (als conform de gebruiken van die tijd onder heroïek fysieke daden worden verstaan). Men kan zich echter afvragen in hoeverre de Stoïcijnse versie van moed daadwerkelijk democratischer is. Hoe vaak zien we immers een Socrates die op een dergelijke manier zijn dood tegemoet treedt? Als enkel de wijzen moedig zijn, dan lijkt deze deugd toch allerminst voor de massa weggelegd. Niet alleen strijders hebben patent op moed, zoveel is waar, maar is de kans nu echt groter om een wijze te worden dan als een heldhaftig strijder om te komen op het slagveld? De *logos* is universeel (en dus ‘democratisch’) verspreid en toegankelijk, maar hoeveel mensen zien dat in én leven ernaar? Van een alledaagse vorm van moed is daarom allerminst sprake bij de Stoa. Het rationele karakter van *fortitudo* is van een even hoge en voor gewone mensen onbereikbare orde als het fysieke karakter van *andreia*. Aan uitzonderlijkheid en zeldzaamheid heeft dit concept van moed dus (nog) niets ingeboet.[[33]](#footnote-33) De moeilijkheidsgraad blijft eveneens overeind, getuige de extreme voorbeelden die de Stoa geeft van moedige mensen. Echter kan men zich afvragen of het voor de wijze nog wel zo moeilijk is om zich wijs te gedragen. Vanuit het oogpunt van de leek is moed uiteraard een moeilijk te verkrijgen karakterhouding, maar is dat ook zo voor de wijze? Is het niet zo dat hij, nu hij eenmaal zijn passies onder controle heeft, geen enkele moeite meer hoeft te doen om conform zijn natuur rationeel en dus voortreffelijk te handelen? Ongeremd door wisselvallige gevoelens blijft er in moeilijke omstandigheden maar één juiste houding over, namelijk moedig te handelen of gevaren moedig te doorstaan. Bestaan er eigenlijk nog wel *extreme* omstandigheden voor de wijze? Doordat hij de interne strijd al gewonnen heeft, zijn externe gebeurtenissen slechts een toneel geworden waarop hij zijn wijsheid tot uitdrukking kan brengen. Door moed zo sterk aan wijsheid te verbinden, is het onvermijdelijk dat het onderscheid verloren gaat. Moed *is* wijsheid of in ieder geval een uiting daarvan. De “courage of wisdom”[[34]](#footnote-34) betekent een “wisdom of courage”. Moed duidt op wijsheid en wijsheid zal zich noodzakelijk in moed manifesteren wanneer het erop aankomt.

Moed is dus niet zozeer moeilijk voor de leek (of voor de ‘dwaas’, zoals de Stoa zou zeggen) als wel *onmogelijk*. Het zou toeval zijn wanneer de leek, die immers nog niet zijn passies beheerst, toch moedig handelt. Er zou zelfs helemaal geen sprake zijn van moed, aangezien hij niet de juiste (wijze) karakterhouding heeft verworven die hem moed kon inspreken. Voor de wijze is het echter evenmin moeilijk om moedig te handelen; het is *noodzakelijk*, want het volgt direct uit zijn redelijke natuur.

* 1. *Moed bij Thomas van Aquino: aanvallen en verdedigen*

Hoewel ook van Aquino spreekt van *fortitudo* en daarbij veel van de Stoa overneemt, benadrukt hij op meerdere plekken hoe moeilijk deze deugd is. Het voortreffelijke karakter van moed kan echter niet afgeleid worden uit de moeite die het vergt, maar moet aan de goedheid ervan worden afgemeten.[[35]](#footnote-35) Van Aquino combineert op ingenieuze wijze de visies op moed die vóór hem vertegenwoordigd werden. Zowel fysieke als morele moed krijgt een volwaardige plaats in zijn systeem. Bovendien wijst hij deze deugd een concrete plaats toe in de hiërarchie van kardinale deugden. Bovenaan staat het verstand (*prudentia*), gevolgd door rechtvaardigheid, moed en tenslotte gematigdheid.

Van Aquino stelt de vraag of moed een specifieke dan wel een algemene deugd is en concludeert dat moed opgevat kan worden op beide manieren. Ten eerste kan moed voor een mentale vastberadenheid of sterkte staan en in deze zin is het een algemene deugd (*generalis virtus*) of een ingrediënt van elke deugd, een soort van morele ruggengraat.[[36]](#footnote-36) Ten tweede kan moed in specifieke zin (*specialis virtus*) een standvastigheid betekenen die iemand in staat stelt om die dingen te doorstaan die het moeilijkst zijn om te doorstaan, namelijk bepaalde ernstige gevaren.

Kan iemand moedig zijn in één bepaalde situatie en laf in andere? Deze vraag stelt van Aquino niet, want moed schuilt voor hem niet zozeer in de daad maar in de houding of wilskracht die eraan voorafgaat of die de daad vergezelt. En die houding is duurzaam. De specifieke vorm van moed is daarom niet zó specifiek dat het bij een momentopname blijft. Van Aquino stelt:

[zelfs] als een speciale deugd (*specialis virtus*) met een bepaalde inhoud helpt ze om de aanvallen van alle ondeugden te pareren. Want hij die standvastig blijft ten opzichte van dingen die het moeilijkst zijn te verdragen, is voorbereid om in het vervolg ook die dingen te weerstaan die minder moeilijk zijn.[[37]](#footnote-37)

Welke zijn die moeilijke dingen ten opzichte waarvan de moedige mens standhoudt? *Fortitudo* is het middel tegen de angst voor moeilijke dingen, die de wil kunnen weerhouden om de rede te volgen. De moeilijke dingen, gevaren, zijn weliswaar de objecten van angst en durf, maar *fortitudo* verhoudt zich in eerste instantie tot die angst en durf zelf. Net als zijn voorgangers beweert ook van Aquino dat *fortitudo* met het meest angstaanjagende te maken heeft en dat is de angst voor de dood. Niet iedere angst is een gelegenheid voor het tonen van moed, hoewel van Aquino wel meer gelegenheden toelaat dan Aristoteles. Voor hem handelt een moedig mens als zodanig “te midden van gevaar van iedere andere dood”.[[38]](#footnote-38) Zowel een “algemene gevecht” (*bellum generale*), de strijd die soldaten voeren, als een “individueel gevecht” (*bellum particulare*), het durven uitkomen voor bepaalde (rechtvaardige) oordelen met het gevaar daarvoor bestraft te worden met de dood, zijn situaties waarin men moed kan tonen. Hoe groot is de kans dat we in zulke gevechten verzeild raken? Voor van Aquino hangt dat voor een groot gedeelte af van de rechtvaardigheid die iemand nastreeft. Bij een groot rechtvaardigheidsgevoel zullen er meer situaties zijn die vragen om het bestrijden van een zeker onrecht. Van Aquino formuleert het als volgt: “Hoewel doodsgevaren zelden voorkomen, doen de gelegenheden voor die gevaren zich vaak voor.”[[39]](#footnote-39)

Stoïcijns is van Aquino in zijn opvatting dat standvastigheid (*sustinere*), i.e. het doorstaan van fundamentele angsten, van meer moed getuigt dan de durf of agressie (*audacia*/*aggredi*) om het gevecht aan de man te brengen: “de *voornaamste* act van moed (…) dat is om standvastig te blijven te midden van gevaren in plaats van ze te lijf te gaan [mijn cursivering, VTB].”[[40]](#footnote-40) Standvastigheid is moeilijker dan agressie en van Aquino geeft voor deze bewering drie redenen.[[41]](#footnote-41) Ten eerste impliceert standvastigheid dat we te maken hebben met een sterkere tegenstander, terwijl agressie impliceert dat degene die durft de sterkere is; en het is moeilijker om te gaan met een sterkere dan met een zwakkere partij. Ten tweede is er al sprake van gevaar voor iemand die ten opzichte daarvan standvastig blijft, terwijl het gevaar nog moet komen voor degene die agressief is; en het is moeilijker onbewogen te blijven in het heden dan in de toekomst. Ten derde heeft standvastigheid een bepaalde duur terwijl agressie meer samenhangt met plotselinge gebeurtenissen; en het is moeilijker standvastig te blijven voor langere tijd dan opeens bewogen te worden om iets gevaarlijks te ondernemen.

De moeilijkheid van moed wordt verder bevestigd door het feit dat er vaak pijn mee gepaard gaat, terwijl dat voor andere deugden niet het geval hoeft te zijn. Is de moedige mens dan wel *gelukkig* wanneer hij moed toont? Enerzijds wel, vanwege het nobele doel dat hij nastreeft. Anderzijds is hij niet gelukkig, omdat er geestelijk verdriet is vanwege de gedachte het leven te verliezen en tevens is er vaak sprake van lichamelijke pijn. Hoewel van Aquino volhoudt dat iedere deugd op zichzelf het geluk in zich draagt, zegt hij over het verdriet en met name de pijn die horen bij moed: “spiritueel genot in het doel van de deugd vloeit weg bij aanwezigheid van hevige lichamelijke pijn.”[[42]](#footnote-42)

Bovendien kan degene die op moedige wijze dodelijke gevaren doorstaat niet de hulp inroepen van de passie van de woede (*ira*), die het de agressieve mens gemakkelijker maakt omdat zijn moed zodoende van extra kracht wordt voorzien. Woede is een sensitief (en dus onvolmaakt) instrument dat de moedige mens *gebruikt* voor zijn handeling. Het gaat dan wel om een gematigde woede, geen extreme woede die oncontroleerbaar is. De standvastige mens heeft echter niets aan woede, die eerder averechts zou werken. Het is de rede zelf die hem voorschrijft hoe te handelen. Een voortreffelijk verstand wordt dus verondersteld bij standvastigheid, terwijl moed in de vorm van agressie sensitieve hulpmiddelen kan inzetten waar mensen gemakkelijker bij kunnen.

Samenvattend kan gesteld worden dat *fortitudo* in het verlengde ligt van *andreia*, in die zin dat beide concepten van moed het uitzonderlijke en moeilijke karakter ervan erkennen en fysieke gevaren als gelegenheden aanmerken waarin moed getoond kan worden. *Fortitudo* verschilt van *andreia* wat betreft de toevoeging van geestelijke of morele gevaren als mogelijke context. Hoe dan ook, moed blijft een deugd ondanks het verband met allerlei passies zoals woede, angst en agressie. Het is pas in de 17e eeuw met onder andere Descartes en Spinoza dat moed een plaats krijgt onder de passies. Is daarmee dan ook volledig het voortreffelijke karakter verloren gegaan? Of is er ruimte voor verschillende ‘soorten’ van moed? Welke rol speelt moed in de ideeën van Descartes en Spinoza? Is die rol werkelijk zo beperkt als het aantal boeken en artikelen suggereren die er zijn verschenen over dit onderwerp?

1. Moed bij Descartes

Naar mijn weten bestaat er geen secundaire literatuur die specifiek het concept van moed bespreekt bij Descartes. In historische en filosofische overzichten over moed valt de naam Descartes nooit. Heeft hij dan niets bijzonders geschreven over dit onderwerp? Speelt moed zo een ondergeschikte rol dat het irrelevant of nutteloos zou zijn om er een speciale studie van te maken? Zijn zijn ideeën misschien niet origineel genoeg? Of ligt het meer aan diegenen die moed hebben bestudeerd? Hebben zij enkel aandacht voor moed wanneer het minstens als een deugd wordt gezien? Denken zij dat Descartes’ analyse van moed geen enkele rol heeft gespeeld in de geschiedenis? Is moed bij Descartes filosofisch gezien niet zo interessant?

Wat er dan ook de reden van mag zijn dat Descartes vooral wordt bestudeerd vanwege zijn bijdragen aan de metafysica en vooral de epistemologie en niet zozeer om zijn bijdrage aan de ethiek wordt gewaardeerd[[43]](#footnote-43); zijn ‘*Passions de l’âme’* was absoluut een werk dat veel werd gelezen en besproken in de 17e eeuw en daarna. Zijn gedurfde bestudering van de passies *en physicien* en zijn concept van *générosité* hebben veel tijdgenoten beïnvloed en een indruk achtergelaten op toekomstige denkers. In zijn tijd werden er vele en lange taxonomieën opgesteld van alle passies[[44]](#footnote-44) en het kan zijn dat hij wat zijn eigen taxonomie betreft weinig stof deed opwaaien. Zijn vermeende dualisme van lichaam en geest, zijn bespreking van het menselijk lichaam als een machine en zijn analyse van de passies in biofunctionele termen trokken (en trekken) voornamelijk de aandacht; niet zijn minder originele opsomming van de afzonderlijke passies.

Toch kan het de aandachtige lezer onmogelijk ontgaan dat er voor Descartes ontegenzeggelijk een intiem verband bestaat tussen generositeit of edelmoedigheid (*générosité*) en moed (*courage*). Ten tweede dat zijn voorbeelden meestal situaties zijn waarin men kan vluchten (uit angst) of kan blijven staan om te vechten (uit moed of onverschrokkenheid). Ten derde dat het opvallend is dat het Descartes moeite kost om van het tegendeel van moed – lafheid (*lâcheté*) – het nut te beschrijven; en dat hij het tegendeel van onverschrokkenheid (*hardiesse*) – angst (*peur*) – zelfs eigenlijk geen passie vindt. Ten vierde, dat er geen enkele andere passie specifiek door Descartes wordt beschreven als een ‘genus’, waarvan bovendien een aantal ‘species’ de revue passeren. Ten slotte dat het benadrukken van het belang van standvastigheid en vastberadenheid (*la résolution*) sterk doet denken aan traditionele voorstellingen van *fortitudo*. Reden genoeg dus om moed bij Descartes eens onder een vergrootglas te leggen.

4.1 *Vluchten of vechten?*

Boek I en II van de *Ethica Nicomachea* staan vol voorbeelden die betrekking hebben op moed. Moed laat zich kennelijk uitstekend lenen als model voor andere karakterhoudingen. Aan de hand hiervan illustreert Aristoteles de algemene kenmerken van voortreffelijkheid, met name de wisselwerking van rationaliteit en (gehoorzame) irrationaliteit en zijn stelling dat de deugd altijd in het midden ligt.

Ook waar Descartes voorbeelden geeft van de werking van de passies, zijn het meer dan eens situaties waarin er aangevallen, verdedigd of gevlucht wordt.[[45]](#footnote-45) De reden is naar alle waarschijnlijkheid dat in deze omstandigheden de lichamelijke effecten van de passies – als gevolg van het samenspel van de levensgeesten (*les* *esprits* *animaux*), de zenuwen en de spieren – duidelijk zichtbaar zijn. Ook in het systeem van Descartes kan moed dus dienen als een model, als daaronder wordt verstaan in gevaarlijke situaties de juiste keuze te maken tussen vluchten of vechten. Wellicht moet hier verder weinig aandacht aan worden besteed en is elke verdiepende analyse noodzakelijk speculatie. Toch zorgt Descartes er bewust of onbewust voor dat de lezer wordt meegenomen in een betoog waarin voornamelijk voorbeelden worden aangehaald waarin laf of moedig gehandeld kan worden, nog vóórdat hij overgaat tot een beschrijving van de specifieke passies (met uitzondering van art. 211). Bovendien stelt hij vluchten voor als het effect van angst, terwijl aanvallen wijst op moed en onverschrokkenheid. Een moedige vlucht behoort niet tot de mogelijkheden voor Descartes. Maar is moed daarmee altijd te verkiezen boven lafheid of angst? Is moed beter, nuttiger? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, moeten we eerst Descartes’ beschrijving van de passies en hun functies in ogenschouw nemen om vervolgens wat hij zegt over moed in een breder perspectief te plaatsen.

4.2 *De functie van moed als passie*

In artikel 52 van de ‘*Passions de l’âme*’ beschrijft Descartes de functie van de passies:

Je remarque outre cela que les objets qui meuvent les sens n’excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu’ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants; et que l’usage de toutes les passions consiste en cela seul qu’elles disposent l’âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté; comme aussi la même agitation des esprits qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvements qui servent à l’exécution de ces choses.[[46]](#footnote-46)

De passies hebben dus twee functies. Enerzijds *attenderen* ze de ziel op het nut of de schadelijkheid van een bepaald object en rusten ze de ziel uit het nuttige te willen en daarin ook te volharden; anderzijds *prepareren* de levensgeesten het lichaam, zodat het uitgerust is om datgene te doen wat gewild wordt. En dit geldt voor alle passies, zonder uitzondering, dus ook voor moed:

Le courage, lorsque c’est une passion et non point une habitude ou inclination naturelle, est une certaine chaleur ou agitation qui dispose l’âme à se porter puissament à l’exécution des choses qu’elle veut faire, de quelque nature qu’elle soient. Et la hardiesse est une espèce de courage qui dispose l’âme à l’exécution des choses qui sont les plus dangereuses.[[47]](#footnote-47)

Op het eerste gezicht lijkt er weinig verschil te bestaan tussen de functies van moed en de passies in het algemeen: beiden maken de ziel klaar (*disposer l’âme*) om dingen uit te voeren. Er staat weliswaar niet nadrukkelijk vermeld dat moed de ziel uitrust om datgene uit te voeren wat de ziel nuttig of goed acht, maar aangezien dat een algemeen kenmerk is van alle passies mogen we ervan uitgaan dat ook moed hierop gericht is. Bovendien is moed functioneel met betrekking tot *alle* soorten dingen; wat dus ook conform de beschrijving van de functies van de passies is. Onverschrokkenheid is daarentegen wel gericht op de uitvoering van specifieke dingen, namelijk de gevaarlijkste.

Dat moed een warmte of een onrustige beweging (*une certaine chaleur ou agitation*) is, is ook geen duidelijk onderscheidend kenmerk, omdat alle passies de ziel sterk bewegen en ontroeren (*agiter et ébranler*[[48]](#footnote-48)). Als de warmte losstaat van de onrustige beweging en apart optreedt, dan zou dit kunnen duiden op een uniek kenmerk, ware het niet dat het zinsverband deze interpretatie nauwelijks toelaat. Bovendien zou moed dan alsnog geen volledig singuliere passie zijn, omdat er meerdere passies zijn die een warmte opwekken.

Het verschil tussen moed en de passies in het algemeen lijkt vooral te zitten in *de manier waarop* moed de algemene functie vervult. Moed rust de ziel niet zomaar uit om dingen uit te voeren, maar op een krachtige wijze (*puissament*). Wat deze kracht precies inhoudt, legt Descartes niet uit. Men kan echter de vraag stellen in hoeverre het wel mogelijk is om *extra* krachtig een passie haar functie te laten vervullen. Passies overdrijven en misleiden ons immers per definitie. Passies zijn in die zin altijd al krachtig, anders zijn het geen passies:

[Les passions] font paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu’elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu’ils ne sont; en sorte qu’elles nous incitent à rechercher les uns et fuir les autres avec plus d'ardeur et plus de soin qu’il n’est convenable.[[49]](#footnote-49)

Ook uit Descartes’ definitie van de passies blijkt hun krachtige aard, want het zijn de levensgeesten die de gewaarwordingen van de ziel veroorzaken, onderhouden en versterken (*causées, entretenues et fortifiées*).[[50]](#footnote-50) Als de passie die moed heet vergezeld zou worden van nóg sterkere bewegingen, dan zou dit één van de sterkste passie kunnen zijn die er bestaan. Descartes beweert inderdaad dat sommige passies sterker en krachtiger zijn dan andere, wat betekent dat zij moeilijker te boven kunnen worden gekomen dan lichtere passies. Het is niet duidelijk of het hier gaat om passies die van nature en ten opzichte van elkaar van kracht verschillen of dat iedere passie afzonderlijk sterk of licht kan zijn. Met betrekking tot moed: is deze passie altijd sterker dan andere passies of kan men er sterk of licht door worden aangedaan, meer of minder moedig zijn? Sterkere passies kunnen in ieder geval enkel ingetoomd kunnen worden wat betreft hun effect en de handeling waartoe zij aanzetten; hun opkomst is echter niet tegen te houden vanwege de heftige beweging van het bloed en de levensgeesten.[[51]](#footnote-51) De sterkte die wordt toegeschreven aan een passie heeft dus niet zozeer te maken met het krachtig vervullen van zijn functie maar met de oorspronkelijke hevigheid waarin de levensgeesten bewegen; bewegingen die vervolgens nóg sterker worden gemaakt, aangezien dat inherent is aan alle passies. Als de passies ten opzichte van elkaar gradueel in sterkte kunnen verschillen, dan zou moed qua sterkte wel eens een bijzondere plaats kunnen innemen. Moed zou bijvoorbeeld sterker dan angst en lafheid kunnen zijn en misschien minder sterk dan woede. Echter gebruikt Descartes in zijn beschrijving van moed nergens de overtreffende trap en blijkt nergens uit dat moed per definitie sterker zou zijn dan welke andere passie dan ook.

Het zou te ver gaan om het idee aan Descartes toe te schrijven dat moed en de passies in het algemeen aan elkaar gelijk zouden staan; dat het een pleonasme zou zijn om te spreken van ‘passionele moed’ of ‘moedige passies’. Wellicht komt het gebrek aan een duidelijk onderscheid voort uit verborgen veronderstellingen die Descartes heeft laten meespelen in zijn definities van de passies en moed in het bijzonder. Veronderstellingen die hij zo graag achterwege had gelaten ten faveure van heldere en onderscheiden kennis. Of die veronderstellingen daarnaast een moreel karakter hebben, is vooralsnog niet duidelijk. Echter heeft het er alle schijn van dat Descartes moed wel degelijk een *betere* passie vindt dan zijn tegendelen wankelmoedigheid (*irrésolution*) en lafheid (*lâcheté*). Het is daarom heel goed mogelijk dat moed voor Descartes een morele lading heeft gehad, waardoor hij deze passie niet puur *en physicien* heeft kunnen denken. Als Descartes moed inderdaad een morele schwung heeft meegegeven zonder dat te expliciteren – en wellicht zonder zich hiervan bewust te zijn – dan rijst een nieuwe, oude, vraag op: is moed niet toch een deugd bovenop of zelfs in plaats van een passie?

 4.3 *Moed als genus: courage, émulation en hardiesse*

Descartes spreekt van drie soorten moed, zonder deze soorten afzonderlijk te bespreken. In het hierboven aangehaalde citaat (art. 52) onderscheidt hij moed als gewoonte, moed als een aangeboren neiging en moed als passie. Een gewoonte in de ziel kan op een deugd of een ondeugd duiden. Het verschil met een passie is dat aan de passie altijd een moment van verwondering voorafgaat (*subite surprise*) en dus een onverwacht karakter heeft, in tegenstelling tot een gewoonte die een persoon weliswaar dezelfde dingen kan laten doen maar zonder zich er eerst over te verwonderen, erdoor overrompeld te worden. Wat moed als aangeboren neiging inhoudt, wordt niet nader uitgelegd.

Descartes heeft duidelijk getracht moed als passie te behandelen en kon daarom onmogelijk een definitie geven die hoort bij moed als deugd; dat zou immers getuigen van een onduidelijke en verwarde analyse. Het was in ieder geval geen vergissing van Descartes om moed een algemene definitie te geven. In artikel 172 komt hij er expliciet voor uit dat moed een overkoepelende passie is die naargelang het object en de oorzaak verschillende vormen kan aannemen:

On peut considérer le courage comme un genre qui se divise en autant d’espèces qu’il y a d’objets différents, et en autant d’autres qu’il y a de causes: en la première façon la hardiesse est un espèce, en l’autre, l’émulation.[[52]](#footnote-52)

Op zich hoeft de benoeming van moed als genus geen verbazing te wekken, aangezien er in werkelijkheid oneindig veel passies zijn.[[53]](#footnote-53) Iedere passie zou dus verder opgedeeld kunnen worden in deelpassies tot in het oneindige. Zo kan liefde bijvoorbeeld ook in meerdere vormen (o.a. vriendschap, gehechtheid en toewijding) tot uiting komen. Het is echter opvallend dat Descartes bij moed dit nog eens benadrukt en het is des te opmerkelijker aangezien hij moed niet tot de primitieve passies rekent.

In de bespreking van wedijver (*émulation*) maakt Descartes vervolgens onderscheid tussen een uitwendige en een inwendige oorzaak, waarbij de uitwendige oorzaak voor het door anderen gegeven voorbeeld staat en de inwendige oorzaak de toestand van het lichaam aangeeft. Deze toestand is zodanig dat begeerte en hoop grote hoeveelheden bloed naar het hart kunnen stuwen en dus ook sterker moeten zijn dan de vrees en wanhoop die dat beletten. Zou het zo kunnen zijn dat deze toestand niet alleen kenmerkend is voor wedijver maar voor moed in het algemeen geldt en daarmee moed duidelijk onderscheiden wordt van passies in het algemeen?[[54]](#footnote-54)

Niet alleen wedijver, maar ook onverschrokkenheid hangt van hoop af. In artikel 173 stelt Descartes het volgende met betrekking tot deze andere soort van moed:

Il est à remarquer que, bien que l’objet de la hardiesse soit la difficulté, de laquelle suit ordinairement la crainte ou même le désespoir, en sorte que c’est dans les affaires les plus dangereuses et les plus désespérées qu’on emploie le plus de hardiesse et de courage; il est besoin néanmoins qu’on espère ou même qu’on soit assuré que la fin qu’on se propose réussira, pour s’opposer avec vigueur aux difficultés qu’on rencontre. Mais cette fin est différente de cet objet. Car on ne saurait être assuré et désespéré d’une même chose en même temps.[[55]](#footnote-55)

Descartes sluit aan bij zijn voorgangers en erkent de moeilijkheid van moed, onverschrokkenheid in het bijzonder. Dingen die normaal gesproken vrees of zelfs wanhoop veroorzaken, vormen de grootste gevaren voor ons en het is in die omstandigheden dat onverschrokkenheid *en* moed ons van pas kunnen komen. Onverschrokkenheid *en* moed; vanwaar deze conjunctie? Het is toch overbodig om indien de ziel al onverschrokken is en dus bereid is tot het uitvoeren van gevaarlijke dingen daarbovenop nog de moed op te brengen om dingen in het algemeen krachtig uit te kunnen voeren? Het lijkt erop dat er tussen moed en onverschrokkenheid niet alleen een genus-species-verhouding bestaat, maar ook een sterke gelijkenis. In artikel 59 stelt Descartes dat aan wankelmoedigheid (*irrésolution*) moed *of* onverschrokkenheid tegengesteld zijn. Betekent dit dat we van moed spreken wanneer we niet wankelmoedig optreden in ongevaarlijke situaties en van onverschrokkenheid wanneer we als zodanig handelen in gevaarlijke omstandigheden? In datzelfde artikel plaatst Descartes lafheid tegenover moed, terwijl angst (*peur*) en ontsteltenis (*épouvante*) het tegendeel zijn van onverschrokkenheid. Afhankelijk van wat wordt verstaan onder lafheid, angst en ontsteltenis zou deze tegenstelling erop kunnen duiden dat Descartes de term moed inderdaad reserveert voor de uitvoering van ongevaarlijke dingen en er van onverschrokkenheid sprake is in gevaarlijke situaties. Men kan zich afvragen hoeveel moed ervoor nodig is om relatief gewone dingen ‘krachtig’ uit te voeren. We mogen ook niet vergeten dat de definitie van moed laat zien dat deze overkoepelende passie met *alle* dingen te maken heeft, dus zowel met gevaarlijke als ongevaarlijke. Moed zou dus strikt genomen ook het tegendeel moeten vormen van alles waar onverschrokkenheid tegenover staat.

De beschrijving van onverschrokkenheid en haar verband met hoop laat verder zien dat er een onderscheid bestaat tussen het doel en het object waarop de onverschrokkene is gericht.[[56]](#footnote-56) Met betrekking tot het doel is hij zeker (*assuré*), terwijl het object hem doet hopen of wanhopen. Descartes geeft het voorbeeld van de *Decii* – mogelijk geïnspireerd door Seneca – en stelt dat zij enkel konden wanhopen wat betreft het behoud van hun leven. Het object van hun onverschrokkenheid, de vijand, zou hen namelijk vrijwel zeker doden. Hun doel echter was om de soldaten met hun voorbeeld aan te moedigen en hun zo de overwinning te schenken waarop zij hoopten, of hun doel was het om roem te verwerven na hun dood. Van deze doelen konden zij zeker zijn dat ze door hun acties bereikt zouden worden. Bij onverschrokkenheid hoort dus dat de doelen die ermee gepaard gaan daadwerkelijk binnen bereik liggen, mogelijk zijn (wat tevens een voorwaarde is om van een begeerte in het algemeen te spreken). Aangezien vertrouwen (*sécurité/assurance*) voor Descartes een passie is en geen oordeel dat op redelijke (heldere en onderscheiden) inzichten is gebaseerd, kan het gebeuren dat de doelen waarvan men zeker was die te bereiken toch niet bereikt worden. Descartes vermeldt de mogelijkheid van een dergelijke tegenslag niet. Sterker nog: hij gebruikt een voorbeeld waarvan is gebleken dat het vertrouwen terecht is gebleken. Immers, de *Decii* stonden na hun daden algemeen bekend om hun heldhaftigheid.

Interessant is verder dat de moeilijkheidsgraad van onverschrokkenheid niets te maken heeft met het vertrouwen dat men heeft met betrekking tot het doel. Het is de mate aan wanhoop en gevaar met betrekking tot het object die onverschrokkenheid in grootte doet toe- of afnemen. Hoe gevaarlijker en hopelozer de onderneming, hoe groter de onverschrokkenheid. De *Decii* zijn des te onverschrokkener omdat hun actie hen bij voorbaat deed wanhopen op een goede afloop wat betreft het behoud van hun leven. Volgens Descartes wisten de *Decii* zeker dat ze afstevenden op een zekere dood (*ils étaient certains de mourir*). En hoe onverschrokkener men heeft gehandeld, hoe moeilijker de objecten van die handelingen moeten zijn geweest.

Twee vragen kunnen hierbij gesteld worden. Ten eerste, is er nog wel sprake van een passie als de *Decii* met betrekking tot zowel het doel als het object zeker zijn van de afloop? Vertrouwen en wanhoop, die de uitersten vormen van hoop en vrees, gaan immers niet meer gepaard met een verlangen[[57]](#footnote-57) en daarmee is hun status als passie niet langer eenduidig. Met andere woorden, als de *Decii* wisten wat ze deden, hadden ze hun passies onder controle en was er dus sprake van rationeel gedrag. Dan zou onverschrokkenheid uit een overwogen besluit en niet uit een passie bestaan.

Ten tweede, vanuit welk standpunt kent Descartes de objecten waarop een bepaalde passie gericht zijn een moeilijkheidsgraad toe? De passies zelf kunnen immers zonder ons weten in ons opkomen en zelfs onze spieren reeds bewegen nog voordat we ons hiervan bewust zijn. Descartes stelt (onder andere in artikel 45 en 47) uitdrukkelijk dat de wil niet de macht heeft om passies rechtstreeks op te wekken en dus kan er onmogelijk gesproken worden van (objectief) moeilijke of gemakkelijke passies. Maar hoe zit het dan met de moeilijkheid van de objecten ten opzichte waarvan de passies zich verhouden? Descartes stelt dat moeilijkheid als zodanig het object is van onverschrokkenheid. Dat dit object normaal gesproken vrees en wanhoop opwekt kan geen bewijs zijn voor zijn moeilijkheid. Sterker nog: over het object kunnen we helemaal geen (wetenschappelijke) uitspraken doen op basis van wat de passies ons ingeven.[[58]](#footnote-58) De passies vertellen ons enkel iets over het nut of de schade dat een bepaald object in onze ogen heeft. Een objectief oordeel over de moeilijkheid van het object geven de passies ons niet. Als onverschrokkenheid een passie is die ons het object als moeilijk doet voorstellen, dan verschaft zij ons meer informatie dan het vermogen van de passies in het algemeen toelaat.

Bovendien, wat zegt deze moeilijkheid eigenlijk over het nut of de schade van het object? Aan de ene kant vertelt onverschrokkenheid ons dat we op het object moeten afgaan en daarmee zou er een zeker nut van uitgaan; aan de andere kant impliceert moeilijkheid ook dat het object ons schade kan aanrichten. Daarbij komt dat onverschrokkenheid zelf geen moeilijke of gemakkelijke passie is; ze is simpelweg *een* passie die in ons kan opkomen. Wat zij ons vervolgens met het object laat doen, kan evenmin moeilijk of gemakkelijk zijn. Het object als zodanig moeilijk noemen kan daarom alleen maar vanuit een standpunt dat de passies overstijgt. Descartes lijkt deze bewering te beargumenteren door te verwijzen naar wat het object gewoonlijk (*ordinairement*) in mensen teweegbrengt, namelijk angstgevoelens en wanhoop. Hiermee krijgt moeilijkheid het statuut van zeldzaamheid en is het de mate waarin bepaalde passies bij mensen voorkomen die bepaalt of de objecten waarop zij gericht zijn gemakkelijk of moeilijk genoemd kunnen worden. Het zou weinig relevantie hebben wanneer het bij een objectieve en mathematisch vast te stellen vorm van moeilijkheid bleef, maar de beschrijvingen van lafheid en angst suggereren dat er tevens een morele connotatie aan vastkleeft en dat het wel degelijk moreel beter is om moedig te handelen dan de passies van lafheid of angst onze handelingen te laten voorschrijven.

4.4 *Lafheid en angst: nutteloze ‘passies’*

In artikel 174 bespreekt Descartes lafheid en angst. Lafheid is een kwijnen (*langueur*) of een soort kilte (*froideur*) en verhindert de ziel over te gaan tot de uitvoering van datgene wat ze zou doen als deze passie er niet tussen was gekomen (*si elle était exempte de cette passion*). Lafheid is dus een belemmering in situaties die normaal gesproken als ongevaarlijk worden beschouwd. Is moed dan de passie die in dergelijke ongevaarlijke situaties wel tot de uitvoering overgaat? Dat zou betekenen dat moed een wel zeer alledaagse passie is, die in ons wordt opgewekt om de meest eenvoudige handelingen te verrichten in de meest gewone omstandigheden. Maar dan zou het aspect van de verwondering (*admiration*), dat volgens Descartes aan alle passies voorafgaat en gaat over iets dat we zeldzaam en ongewoon vinden[[59]](#footnote-59), bij deze passie ontbreken. Moed zou volgens deze redenering enkel een gewoonte kunnen zijn en geen passie.

In dit verband is het noemenswaardig dat de tegendelen van onverschrokkenheid – te weten angst en ontsteltenis – behalve de kilte die bij lafheid hoort, *ook* gepaard gaan met een verwarring en een overrompeling of verbijstering (*étonnement*) van de ziel. Hieruit kan worden afgeleid dat lafheid kennelijk niet vergezeld wordt door een dergelijke overrompeling. De volgende deductie zou kunnen zijn dat lafheid gemakkelijker is tegen te gaan en dus ook dat voorstellingen van moedig gedrag gemakkelijker zijn in te beelden. Dit in tegenstelling tot angst en ontsteltenis die ons als een shock overkomen en ons zo onbeweeglijk maken als een standbeeld.[[60]](#footnote-60) Overrompeling is een overmaat aan verwondering en dat is volgens Descartes altijd verkeerd.[[61]](#footnote-61) Hij voegt in artikel 176 hieraan toe dat een overmaat aan lafheid en vrees ook altijd verkeerd is. In artikel 211 stelt hij dat we het verkeerde gebruik en deze overmaat van alle passies moeten vermijden. Men kan zich echter afvragen hoe een overmaat van een bepaalde passie mogelijk is, aangezien de passies per definitie de neiging hebben om te overdrijven en zichzelf door middel van de levensgeesten constant versterken. De passies op zichzelf beschouwd kunnen nooit overmatig zijn, aangezien ze hun functie nooit kunnen voorbijstevenen. Aan een doel kunnen ze voorbijgaan, zoveel is waar, maar het is de wil die daarvoor verantwoordelijk is, i.e. voor het op de juiste manier omgaan met de passies. Bovendien zouden er dus passies bestaan die geen functie hebben en in die zin ‘verkeerd’ zijn, omdat ze ons niet leiden naar datgene wat ons nuttig of goed lijkt, noch weghouden van schadelijke of slechte dingen. Lafheid en angst verleiden de ziel om precies het tegenovergestelde te doen in vergelijking tot de overige passies. Descartes beweert het volgende:

Or, encore que je ne me puisse persuader que la nature ait donné aux hommes quelque passion qui soit toujours vicieuse et n’ait aucun usage bon et louable, j’ai toutefois bien de la peine à deviner à quoi ces deux [la lâcheté et la peur] peuvent servir.[[62]](#footnote-62)

In een uiterste poging om alsnog het nut van lafheid aan te tonen, stelt Descartes dat lafheid functioneel is wanneer ze ons behoedt voor alle inspanningen die we op grond van waarschijnlijke argumenten bereid waren geweest ons te getroosten, als er geen andere, zekerder, argumenten waren geweest om de overbodigheid ervan aan te tonen, waardoor deze passie werd opgewekt. Het zou het lichaam en de geest energie besparen die achteraf gezien toch maar een verspilling was gebleken, en dat zou dan ook de functie van lafheid zijn (namelijk energie besparen).

Deze redenering laat echter veel te vragen over. Ervan uitgaande dat lafheid een passie is en geen rationeel gedrag – en dat dus de zekere argumenten niet door het verstand worden aangedragen maar door de passie worden aangepraat – dan zou lafheid bij toeval een functie vervullen maar deze niet a priori bezitten. De passies verschaffen ons immers geen echte kennis, dus lafheid kan onmogelijk vooraf ‘weten’ dat er niet nóg zekerder argumenten bestaan om iets juist wel te doen. Dit veronderstelde nut van lafheid is dus eigenlijk geen nut volgens de beschrijving die Descartes zelf geeft van de functies van de passies. Hij beweert dan ook dat lafheid gewoonlijk zéér schadelijk is, juist omdat ze de wil belemmert die handelingen uit te voeren die nuttig zijn.

Het dilemma waar Descartes voor staat komt dus op het volgende neer: hij ziet eigenlijk het nut niet in van lafheid en angst, maar als deze passies werkelijk geen nut zouden hebben, dan zouden het óf geen passies zijn óf zijn definitie van de (functies van de) passies zou niet kloppen. Een halfslachtige poging om alsnog een nut te verzinnen van lafheid is geen oplossing. Descartes lijkt zich dan ook te hebben voorgenomen om die andere schijnbaar nutteloze passies, angst en ontsteltenis, daadwerkelijk nutteloos te noemen:

Pour ce qui est de la peur ou de l’épouvante, je ne vois point qu’elle puisse jamais être louable ni utile; aussi n’est-ce pas une passion particulière, c’est seulement un excès de lâcheté, d’étonnement et de crainte, lequel est toujours vicieux; ainsi que la hardiesse est un excès de courage qui est toujours bon, pourvu que la fin qu’on se propose soit bonne. Et parce que la principale cause de la peur est la surprise, il n’y a rien de meilleur pour s’en exempter que d’user de préméditation et de se préparer à tous les événements, la crainte desquels la peut causer.[[63]](#footnote-63)

Deze passage vertelt ons wellicht het meest over Descartes’ verborgen (morele) veronderstellingen. Allereerst worden angst en ontsteltenis niet alleen afgerekend op hun nutteloosheid maar ook op de mate waarin zij prijzenswaardig (*louable*) zijn. Nogal een vreemde opmerking die haaks staat op de neutrale manier waarop Descartes de passies zoals gezegd *en physicien* wenst te beschrijven. Hij moet dan ook toegeven dat ze geen afzonderlijke passies zijn, wat dat ook moge betekenen; want wat voor ‘soort’ passies zijn ze dan wel, of zijn het bij nader inzien helemaal geen passies? Ze zijn een overmaat aan lafheid, vrees en overrompeling, en dat is altijd verkeerd (*vicieux*), zo zegt hij. Ook dit is een vreemde bewering die niet strookt met eerdere stellingen die lafheid, angst en ontsteltenis duidelijk van elkaar onderscheiden.

Wat Descartes vervolgens zegt over moed en onverschrokkenheid staat in scherp contrast met het voorgaande. Waar lafheid, angst en ontsteltenis altijd verkeerd zijn, zijn moed en onverschrokkenheid juist altijd goed, mits het doel dat wordt nagestreefd ook goed is. Vanwaar deze opmerking? Hij had hem evengoed achterwege kunnen laten, zeker gezien de titel van dit artikel (*de l’usage de la peur*). Passies zijn noch goed noch slecht, dat is een van de belangrijkste inzichten die Descartes heeft willen meegeven. Ze kunnen fysiologisch-psychologisch puur functioneel beschreven worden zonder er morele oordelen aan toe te voegen. En toch kan Descartes het niet laten om op moed en onverschrokkenheid het label ‘goed’ toe te passen als zij worden opgewekt in bepaalde omstandigheden (namelijk die welke een goed doel in zich herbergen). Maakt de waarde van het doel niet iedere passie goed of slecht? Nee, passies zijn voor Descartes in moreel opzicht nooit goed noch slecht en in die zin zijn ze allemaal ‘goed’.[[64]](#footnote-64) Ook kunnen ze niet rechtstreeks worden opgewekt, ook niet als we een bepaald doel voor ogen hebben. Bovendien zijn passies zelf niet gericht op een doel, maar hebben zij een *functie*. Het is enkel en alleen het gebruik van onze wil die een handeling moreel goed kan maken; de passies proberen slechts de wil te verleiden tot een bepaald besluit en voeren daarmee hun moreel indifferente functie uit, niet meer en niet minder.

Voor moed *en* onverschrokkenheid maakt Descartes dus een uitzondering; zij mogen objectief goede passies heten binnen een bepaalde context. Het is niet toevallig dat Descartes in artikel 45, dat de macht van de ziel over de passies behandelt, als voorbeeld onverschrokkenheid geeft:

Ainsi, pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d’en avoir la volonté, mais il faut s’appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n’est pas grand; qu’il y a toujours plus de sûreté en la défense qu’en la fuite; qu’on aura de la gloire et de la joie d’avoir vaincu, au lieu qu’on ne peut attendre que du regret et de la honte d’avoir fui, et choses semblable.[[65]](#footnote-65)

Hoewel Descartes deze redenering niet expliciet veralgemeniseert, heeft het er alle schijn van dat onverschrokkenheid in alle gevaarlijke situaties door hem hoog gewaardeerd wordt. Zeker wanneer hieraan vreugde wordt gekoppeld en vluchten (voortkomend uit angst) berouw (*repentir*) of wroeging (*remords*) zal opleveren, passies die vooral door wankelmoedigheid (*irrésolution*) worden veroorzaakt.

Dat brengt ons bij een ander interessant verband, namelijk tussen moed en het tegendeel van wankelmoedigheid: vastberadenheid (*résolution*), een belangrijk element van generositeit.

4.5 *Moed als vastberadenheid: de la résolution*

Over Descartes’ oprechte poging moed als passie moreel neutraal te beschrijven, ondanks de morele ondertoon die wel degelijk merkbaar is, mag geen twijfel bestaan. In een brief aan Chanut, geeft Descartes toe dat hij liever geen gedachten neerschrijft over *la morale*. Dat zou hem enerzijds kwetsbaar maken ten opzichte van kwaadaardige mensen die dan een reden zouden hebben om hem neer te halen; en anderzijds laat hij het voorschrijven van morele regels graag over aan de autoriteiten.[[66]](#footnote-66) Descartes betracht een grote voorzichtigheid in het domein van de moraal, aangezien zij het laatste is waar een filosoof uitspraken over mag doen, omdat zij (als tak) kennis veronderstelt van de metafysica (de wortels), de natuurkunde (de stam) en de overige wetenschappen (andere takken: geneeskunde, mechanica, e.d.). Daarmee is morele kennis de ultieme wijsheid.[[67]](#footnote-67) Dat wilt niet zeggen dat de moraal per definitie voortvloeit uit wetenschappelijke kennis, maar wel dat die kennis een noodzakelijke (maar geen voldoende) voorwaarde is om te komen tot een moraal. Met andere woorden: het is voor Descartes ongeoorloofd om een moraal te poneren alvorens men heldere en onderscheiden kennis heeft verworven.

Het is dus geen wonder dat Descartes in *Discours de la méthode* een provisorische moraal beschrijft, voorzichtig als hij is om over een definitieve, absolute moraal te spreken. In ‘*Passions de l’âme’* durft hij het aan om een algemene analyse te geven van een moreel goede houding zonder daarbij concrete voorschriften mee te geven. *Générosité* is de term die hij hanteert om de nastrevenswaardige houding ten opzichte van de passies te beschrijven. Die houding heeft alles te maken met een juist gebruik van de wil. Hierover zegt hij het volgende:

Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu’un homme s’estime au plus haut point qu’il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu’il connaît qu’il n’y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu’il en use bie nou mal; et partie en ce qu’il sent en soi-même une ferme et constante résolution d’en bien user, c’est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu’il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu.[[68]](#footnote-68)

Van de twee aspecten die Descartes aan generositeit toeschrijft, is het tweede het meest interessant met betrekking tot moed. Het cognitieve element, namelijk het besef van de eigen vrijheid, is specifiek voor de generositeit en wordt in de definitie van moed niet ter sprake gebracht. Het voluntaristische element, namelijk de vastberadenheid om een juist gebruik van de wil te maken, sluit wel nauw aan bij de beschrijving van moed. Bovendien staat moed net als vastberadenheid tegenover wankelmoedigheid.[[69]](#footnote-69) Dit wordt verder bevestigd door de benaming lafheid te reserveren voor het uit handen geven van de voorrechten die God ons gegund heeft, namelijk de vrijheid die ons zeggenschap geeft over onszelf en ons daarmee in zekere zin gelijk maakt aan God (*nous rend en quelque façon semblable à Dieu*).[[70]](#footnote-70) Moed is er kennelijk voor nodig om dit voorrecht in handen te houden en er het beste mee te doen, overeenkomstig een duidelijk en helder besef van onze vrijheid.

En meer bewijzen voor de moedige natuur van generositeit volgen. Naast angst en ontsteltenis (en tot op zekere hoogte lafheid) zijn hoogmoed (*orgeuil*) en laakbare nederigheid (*humilité vicieuse*) of slaafse onderdanigheid (*bassesse*) niet alleen ondeugden maar ook passies.[[71]](#footnote-71) Hoogmoed is zelfs altijd onveranderlijk slecht (*toujours fort vicieux*) en een kwaad, zo dom en ongerijmd (*si déraisonnable et si absurde*) dat het vooral bij onwetende en domme mensen voorkomt.[[72]](#footnote-72) Descartes is dus zeer uitgesproken over deze ‘kwade’ passies en er is dan ook geen paragraaf gewijd aan het nut ervan. De reden is dat ze het tegendeel vormen van generositeit, en aangezien generositeit de deugd bij uitstek is, moeten haar tegendelen wel de grootste kwaden zijn. Maar is het wel gerechtvaardigd om generositeit als deugd met moreel neutrale passies te vergelijken? Wat betreft hoogmoed, stelt Descartes dat zowel deze passie als generositeit op dezelfde passie teruggaan (*on les peut rapporter à une même passion*). Is generositeit dan naast een deugd ook een passie? Descartes spreekt inderdaad van de passie van generositeit die men in zich kan ontdekken om vervolgens door oefening de deugd van de generositeit te verwerven. Het is mogelijk dat de gedachten die voortkomen uit morele deugden (gewoonten in de ziel) niet alleen gevormd worden door de ziel alleen, maar tevens versterkt kunnen worden door een beweging van de geesten: “et que pour lors elles sont des actions de vertu et ensemble des passions de l’âme.”[[73]](#footnote-73) Deugden kunnen dus ontstaan op basis van wat ‘hard geworden passies’ genoemd kunnen worden. Degene die zich erop betrapt op een bepaald moment in een bepaalde situatie moedig te hebben gehandeld, kan deze passie (bij genoeg oefening) vervolgens ontwikkelen tot een volwaardige karakterhouding.[[74]](#footnote-74)

Op meerdere plaatsen in zijn oeuvre benadrukt Descartes het belang van vastberadenheid. Het komt erop neer met een vastberaden tred de weg van het leven te bewandelen (*marcher avec assurance en cette vie*). Het voorbeeld dat Descartes geeft is dat van iemand die uit twee verschillende wegen moet kiezen, voor de veiligste kiest en daarop beroofd wordt. Heeft hij juist gehandeld? Ja, zegt Descartes, want hij deed wat zijn verstand hem zei dat het beste was en als hij die weg volgt, dan gebeurt wat hij wilde, *wat het ook is dat hem overkomt*.[[75]](#footnote-75) Immers, hij had niet kunnen weten dat er een kwaad op de loer lag en dus kon het ook geen overweging zijn om daarvan verschoond te blijven. Hij heeft de Voorzienigheid niet in de hand, enkel de manier waarop hij zijn lot tegemoet treedt. Hij hoeft daarom geen berouw te hebben; in tegenstelling tot de wankelmoedige die besluiteloos blijft of waarvan de keuzes afhangen van factoren die geheel buiten hemzelf liggen, en die dus wel berouw zal hebben als de dingen hem niet meezitten.[[76]](#footnote-76)

Descartes spoort ons aan om te durven kiezen en bovendien bij die keuze te blijven, daarin standvastig te zijn. In ‘*Discours de la méthode*’haalt hij het voorbeeld van de reiziger aan die, verdwaald in een bos, niet moet gaan dwalen en evenmin halt moet houden; het beste is dat hij in één en dezelfde richting blijft lopen. Waar hij terecht komt, mag dan uiteindelijk niet goed zijn, maar hij komt tenminste *ergens*, wat beter is dan midden in het bos.[[77]](#footnote-77)

Tevens zijn de vier maximes van Descartes’ provisorische moraal duidelijk doordrongen van zijn geloof in vastberadenheid.[[78]](#footnote-78) Descartes spreekt niet voor niets van “*une morale par provision*”. Hij is immers nog op zoek naar zekere kennis en tot het moment waarop hij deze heeft verkregen, kan hij niet spreken van een definitieve moraal. Wat te doen tot die tijd? Een positie innemen, een kant kiezen, een weg volgen en daarin volharden. Niet zomaar een keuze, maar de meest waarschijnlijke, wat voor Descartes betekent: de meest veilige, de voorzichtigste. Of dit de ware keuze is, is vooralsnog onbekend; maar besluiteloos blijven in zijn handelen in afwachting van een gelukkig en succesvol leven is geen optie voor Descartes. Er is een methode voor nodig, die men wederom resoluut moet uitoefenen. Deze methode kan het meest efficiënt worden gevolgd als de kans op onderbrekingen wordt verkleind, en dat kan door zich te houden aan de algemene voorschriften en gewoonten van het volk. Het zou tevens onbezonnen zijn om alvorens men zekere kennis heeft verworven, andere gewoonten dan die van het volk aan te nemen. In die zin dient de provisorische moraal daarom behalve als een voorlopige leefwijze in afwachting van zekere kennis ook als een voorraad die nodig is om in alle rust zijn werk te kunnen doen. Op een lege maag kan men immers niet leven en als men niet zeker weet welke voeding de beste is, moet men nog niet verhongeren; dan neemt men het voedsel dat gebruikelijk is.

Descartes geeft toe dat de kans bestaat dat de keuzes die op basis van dergelijke oordelen gemaakt worden slecht uitpakken. Dan blijkt dat er verkeerd is gehandeld omdat er verkeerd is geoordeeld. Echter kunnen we onszelf dan niets verwijten, omdat we ‘naar geweten’ hebben gehandeld; we hebben datgene gedaan waarvan wij dachten dat dat het beste was. Onze plicht is daarmee vervuld en meer kunnen we niet doen.[[79]](#footnote-79)

De genereuze mens verschilt van de mens die een provisorische moraal volgt in die zin dat hij niet alleen vastberaden handelt, maar ook zeker weet dat hij dat op de juiste manier doet. Hij handelt niet op basis van waarschijnlijke, maar op basis van zekere kennis en een juist gebruik van zijn vrijheid, zijn wil. Qua vastberadenheid lijken de twee echter niet van elkaar te verschillen; beiden handelen resoluut en volharden daarin. Voordat een mens genereus is, kan hij hem dus toch in dit opzicht evenaren. Om genereus te worden – dat wil zeggen de deugd van de generositeit te verwerven – is het zelfs noodzakelijk om het proces ernaartoe met vastberadenheid te doorlopen. Dit is dan ook waarschijnlijk wat Descartes bedoelt met generositeit als *passie*: op basis van (vooralsnog) waarschijnlijke argumenten resoluut handelen. Het pad van waarschijnlijkheid leidt uiteindelijk tot zekerheid – daar heeft Descartes alle vertrouwen in – mits ze tot het einde toe en met vastberadenheid wordt afgelegd.

Wat heeft dit nu met moed te maken? Moed is de onrustige beweging die de ziel ertoe aanzet zich op krachtige wijze te wijden aan de uitvoering van datgene wat ze onderneemt, *wat dat ook zijn mag*. Ook vastberadenheid is gericht op die uitvoering van *wat dan ook*, of er nu een goede of een slechte afloop uit voortkomt. Echter is moed, omdat ze een passie is, een onrustige beweging, terwijl vastberadenheid uit een rationele houding voortkomt die niet gevormd wordt door onrustige bewegingen maar door waarschijnlijke oordelen. Maar is dit wel een zo duidelijk onderscheid? Immers, het waarschijnlijke oordeel zelf is nog geen vastberadenheid. Men moet overgaan tot actie en pas in en door die actie is er sprake van vastberadenheid. Is vastberadenheid daarmee een uniek predicaat dat aan iedere rationele handeling wordt gekoppeld? Of is zij sterk verwant aan moed?

Vastberadenheid speelt zich altijd af tegen een achtergrond van onzekerheid. Vastberadenheid is niet nodig als we volledig zeker kunnen zijn van onze keuzes en welke effecten zij zullen hebben. Als we alles wisten, zouden we zelfs lui ons leven kunnen leiden, overtuigd als we waren van een goede afloop bij wat we ook zouden doen. Vastberadenheid is nodig omdat we geen volledige kennis hebben van de toekomst en rekening moeten houden met de Voorzienigheid Gods.[[80]](#footnote-80) De wil is de verantwoordelijke factor in ons die keuzes moet maken, keuzes moet *durven* maken, ondanks ons beperkte verstand en de passies die ons zolang we leven zullen begeleiden:

De onverbrekelijke band tussen de ziel en het lichaam (*union*), brengt mee dat de vrijheid van de wil nooit samenvalt met een zuiver verstandelijk inzicht in de werkelijkheid (…) Het is aan de wil, niet aan de rede om het geluk te verwezenlijken. Dat geluk hangt niet af van een volmaakte ongebondenheid die we *ten opzichte van* de passies zouden bereikt hebben, maar van een vrijheid die zich *in* de passies handhaaft.[[81]](#footnote-81)

Ook de genereuze mens heeft geen profetische gave en is niet vrij van passies; hij is juist genereus omdat hij weet wat hij niet weet, omdat hij weet waar hij wel en geen controle over heeft. Als hij zich niet alleen zou onthouden van oordelen maar ook van daden in situaties waarover hij geen volledige macht en kennis heeft – en dat zijn zowat alle situaties in het leven – dan zou hij wankelmoedig zijn en niet langer genereus. Zelfs de genereuze mens moet dus tot handelingen overgaan ondanks onvolledige kennis en daarvoor is vastberadenheid nodig: een daadkrachtige en besluitvaardige wil. Natuurlijk gaat hij enkel uit van datgene wat in zijn macht ligt en waar hij *wel* zekerheid over heeft, maar dan nog moet hij zijn handelingen verrichten in een wereld die hij, omdat hij niet God is, niet volledig in zijn macht heeft. Met betrekking tot de waardering van zijn eigen vrijheid mag de genereuze mens dan wel absoluut zeker zijn, maar hoe de handelingen die daaruit volgen zullen uitwerken weet hij niet. Met andere woorden, om zijn vrijheidsbesef niet alleen een besef te laten zijn maar haar naar de praktijk te vertalen (en zich dus niet te laten tegenhouden door onzekere factoren) moet de genereuze mens vastberaden zijn. Het is van belang in te zien dat die vastberadenheid aan de generositeit vooraf gaat: men is vastberaden de weg blijven volgen die heeft geleid tot het besef van de eigen vrijheid. Daarmee is vastberadenheid niet alleen een element van generositeit maar er tevens een voorwaarde voor. Er lijkt in dit verband geen enkele belemmering om in plaats van vastberadenheid de term moed te gebruiken. Want wat is vastberadenheid meer dan datgene uit te voeren dat als het beste wordt beoordeeld? Moed als deugd zou precies dit betekenen, aangezien het deugdzame karakter de onrustige beweging van moed als passie wegneemt en dus staat voor een houding die op grond van rationele overwegingen de beste oordelen in actie omzet.

Ten opzichte van diezelfde praktijk zijn alle mensen die niet genereus zijn nog veel minder zeker. Zij hebben geen volmaakt besef van hun eigen vrijheid, laat staan dat ze er bewust een goed gebruik van kunnen maken. Het zijn geen sterke zielen die de passies met de wapens van de ziel, met standvastige en zuivere oordelen betreffende goed en kwaad, bevechten.[[82]](#footnote-82) Zij kunnen de strijd tegen hun passies enkel winnen door er andere passies tegenover te zetten. Dus als zij zich geconfronteerd zien met een wereld die hen noodzakelijk doet twijfelen aan de goedheid en juistheid van hun houding en hun handelingen, doen zij er goed aan om deze wankelmoedigheid te bestrijden met zijn tegendeel: moed.

Zowel de sterkste als de gepassioneerde zielen moeten dus moedig zijn ten opzichte van hun passies. Waar de eerstgenoemde van moed een deugd hebben gemaakt, is moed voor laatstgenoemde een passie die hen niettemin in staat stelt de passie van de wankelmoedigheid te overwinnen.

Een ander ‘type’ ziel dat niet gemakkelijk te ontdekken is bij Descartes, is de ziel die noch op basis van een juist gebruik van de wil besluit en handelt noch op grond van de passies. Het is deze ‘zoekende ziel’, die Descartes voor zich lijkt te hebben in zijn beschrijving van de provisorische moraal en zijn remedies voor de passies in het algemeen:

La plupart [d’hommes] ont des jugements déterminés, suivant lesquels ils règlent une partie de leurs actions. Et, bien que souvent ces jugements soient faux, et même fondés sur quelque passions par lesquelles la volonté s’est auparavant laissé vaincre ou séduire; toutefois, à cause qu’elle continue de les suivre lorsque la passion qui les a causés est absente, on les peut considérer comme ses propres armes, et penser que les âmes sont plus fortes ou plus faibles à raison de ce qu’elles peuvent plus ou moins suivre ces jugements, et résister aux passions présentes qui leur sont contraires.[[83]](#footnote-83)

Het mag dan niet de sterkste ziel zijn die Descartes hier beschrijft, maar hij is sterker dan de zwakste ziel en dan de ziel die passies overwint door er andere tegenover te stellen.[[84]](#footnote-84) Het is deze ziel die de potentie heeft om de sterkste ziel te worden. Het gebrek aan de zekerste oordelen vormt geen obstakel voor het verwerven en uitoefenen van de deugd:

Il n’est pas nécessaire aussi que notre raison ne se trompe point; il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n’avons jamais manqué de résolution et de vertu, pour exécuter toutes les choses que nous avons jugé être les meilleures, et ainsi la vertu seule est suffisante pour nous rendre contents en cette vie.[[85]](#footnote-85)

Zo is vastberadenheid *oftewel* moed de deugd bij uitstek voor Descartes. Hoe kunnen we ons daarin oefenen, zodat bepaalde gedragingen een gewoonte worden? Door ons in die situaties te begeven (of die situaties te herkennen) die de gelegenheid bieden om moed te tonen, vastberaden te handelen. Welke situaties? Moeilijke situaties die onze vastberadenheid op de proef stellen: dilemma’s, angstaanjagende, risicovolle, gevaarlijke situaties, etc. De wil is pas dan vrij wanneer hij “de moed heeft op de rede een beroep te doen om zich ook in moeilijke omstandigheden waardig te gedragen”.[[86]](#footnote-86) Dit is geen “koele moed” (*froid courage*) zoals de Stocijnse vorm van moed soms wordt gezien, maar “een positieve rijkdom en een kracht om te durven” (*une positive richesse et une puissance d’oser*).[[87]](#footnote-87)

De genereuze mens moet wel een hoop moeilijkheden hebben overwonnen om genereuze gewoontes te ontwikkelen, i.e. zijn wil in een bepaalde vaste dispositie te krijgen. Daarom zijn moed en onverschrokkenheid altijd goed in deze situaties, ook als ze als passie in ons opkomen. Er moet zich immers eerst ooit een passie hebben voorgedaan, voordat het bijbehorende waargenomen gedrag tot een gewoonte kan uitgroeien. Kan moed als passie ooit slecht uitpakken? Als moed gepaard gaat met onware oordelen en daarin een gewoonte ontwikkelt, kan deze ‘moedige’ houding inderdaad handelingen veroorzaken die een genereus mens nooit zou verrichten. De passie van de woede blijkt bovendien veroorzaakt te worden door hetzelfde verlangen dat aan woede de onrustige beweging van het bloed geeft, die ook moed en onverschrokkenheid kunnen veroorzaken.[[88]](#footnote-88) Aangezien woede de genereuze mens rouwmoedig stemt wanneer hij erdoor aangedaan wordt, kan dit erop wijzen dat dezelfde overrompeling waaruit moed ontstaat datzelfde gevoel bij hem teweeg kan brengen. Hoewel Descartes deze mogelijkheid niet bespreekt, kan moed zodoende zelfs in een ondeugd ontaarden. Echter kan het ook zo zijn dat moed als zodanig altijd goed is, in welke situaties er dan ook een beroep op wordt gedaan. Gekoppeld aan de juiste oordelen, zou moed degene die zijn eigen vrijheid heeft ontdekt meteen genereus maken. Maar dan zouden er (voorlopig) ook moedige slechteriken kunnen bestaan en dat lijkt onwaarschijnlijk vanuit het standpunt van Descartes, omdat dan de hele essentie van moed als *deugd* verloren gaat. Wellicht heeft hij moeite gehad om moed als passie moreel neutraal te beschouwen vanwege de overeenkomst met vastberadenheid, en is dat er de reden van dat moed een zo uitzonderlijke positie inneemt in zijn taxonomie van de passies. Vastberadenheid is immers onveranderlijk goed, ook al loopt het uit op iets slechts; het effect is hier dus geen moreel criterium. Ook moed brengt ons altijd op zijn minst *ergens* en zorgt ervoor dat we niet van de honger omkomen zoals de ezel van Buridanus, wat altijd beter is dan door wankelmoedigheid niet eens van zijn plaats af te komen.

1. Moed bij Spinoza

Spinoza’s concept van moed heeft beduidend meer aandacht gekregen dan dat van Descartes. Hij is dan ook explicieter over het belang ervan. Desalniettemin is er specifiek over dit onderwerp bij Spinoza verrassend weinig geschreven.[[89]](#footnote-89) Sommige Marxistische en Joodse denkers hebben vanuit hun opvattingen aan Spinoza’s concept van moed een bepaalde (twijfelachtige) interpretatie gegeven.[[90]](#footnote-90) Deleuze lijkt zelfs moed bewust te devalueren: “Spinoza ne croyait pas dans l'espoir ni même dans le courage; il ne croyait que dans la joie, et dans la vision.”[[91]](#footnote-91) Tillich is één van de weinige die aan moed bij Spinoza een centrale plaats toekent.

Wat maakt het dan toch interessant om moed in de filosofie van Spinoza onder de loep te nemen? Ten eerste, moed is geen passie maar een handeling en is daarom onmisbaar in het onderkennen van de essentie van de geest, in het uitdrukken van haar macht en deugd. Ten tweede, Spinoza maakt een aantal onderscheidingen binnen moed die zéér origineel zijn en in de geschiedenis van de filosofie verder niet voorkomen. Ten derde, ook bij Spinoza is wederom de spanning tussen ‘moed’ als passie en moed als deugd duidelijk merkbaar. Tenslotte, zijn concept van moed – meer nog dan dat van Descartes – heeft veel denkers na hem beïnvloed of is tenminste in hun gedachtegoed impliciet aanwezig.

5.1 *Passies, handelingen en de conatus*

De mens kan volgens Spinoza op twee manieren worden geaffecteerd: het vermogen tot handelen kan vergroot (*actio*) of verkleind (*passio*) worden. Het zal geen verbazing wekken dat iemand die het als slavernij betitelt te worden gedomineerd door passies, in de beheersing van diezelfde passies het meesterschap van de mens legt. Spinoza is erom bekend dat hij zo scherp heeft proberen aan te tonen dat allerlei ideeën die mensen voor zeker houden en waarvan zij denken dat ze op ware kennis berusten feitelijk niet meer zijn dan illusies die uit onwetendheid en verkeerde voorstellingen zijn ontstaan. Mensen geloven in dingen, nog voordat zij kennis hebben opgedaan waarop zij dat geloof kunnen laten steunen. Spinoza’s project is er voor een groot deel op gericht om de mens uit de put van de onwetendheid omhoog te trekken en het domein van de pure, intuïtieve, goddelijke kennis binnen te loodsen. Het is niet vreemd dat dit op veel weerstand kon rekenen in zijn tijd, aangezien zijn tijdgenoten zich niet graag lieten vertellen dat hun diepste, veelal religieuze, overtuigingen radicaal verkeerd waren. Het komt er voor Spinoza op aan om het leven niet passief te ondergaan, maar er actief uitdrukking aan te geven. Deze actieve houding betekent echter niet dat men in alle vrijheid keuzes kan maken via zijn wil. Een groot verschil met de filosofie van Descartes is dat Spinoza de vrijheid van de wil ontkent. Het geloof in de vrije wil is net zo illusoir als het geloof in een God als doeloorzaak. Er is wel zoiets als een ‘wil’, maar deze is niet meer dan een uitdrukking van de menselijke begeerte. Mensen zijn niet vrij om deze al dan niet te gebruiken of in een bepaalde richting te duwen; de wil als *conatus* stuurt zichzelf. De *conatus* is “het streven waarmee ieder ding in zijn bestaan probeert te volharden [en] is niets anders dan de feitelijke essentie van dat ding.”[[92]](#footnote-92) De mate waarin men zich van deze *essentia actualis* bewust is en haar als adequate oorzaak van zichzelf erkent, bepaalt in hoeverre men ondergaat dan wel handelt. Hoe minder we ons hiervan bewust zijn, hoe meer we *worden* geleefd; hoe meer we ons hiervan bewust zijn, hoe meer we *leven*.

De mens is een uitdrukking van *Deus sive Natura*, een modus die aan dezelfde noodzakelijkheid is onderworpen als stenen, planten, dieren en al het overige in het universum. Het besef hiervan maakt hem niet opeens vrij om keuzes te maken die hij voordien niet zou maken. Wat hij wel verkrijgt, is een goddelijke vreugde, omdat hij inziet dat hij door zijn eigen essentie uit te drukken die van God uitdrukt. Hij doet dit noodzakelijk altijd al en er kan dus ook geen sprake zijn van gradaties in het uitdrukken van de essentie waarmee hij altijd al verbonden is, maar pas als hij zich ervan bewust wordt door rationeel inzicht, kan hij een gelukzaligheid bereiken die een verstandelijke liefde tot God is (*amor intellectualis Dei*). Immers, de eigen essentie erkennen is de band met haar oorzaak, God, bevestigen.

De indringende vraag waarmee Spinoza ons telkens confronteert is: in hoeverre sta ik nu eigenlijk écht aan de basis van wie ik ben en wat ik doe? De grote paradox is dat hoe meer we beseffen dat we geen macht over anderen hebben noch in het bezit zijn van een wil die vrij is; hoe meer we een rust gaan ervaren waardoor onze *conatus* zich onbelemmerd kan manifesteren en die we niet zijn kracht ontnemen door allerlei passies te ondergaan. Met andere woorden: wie inziet dat hij zijn wil niet vrij is, is vrij van de strijd tegen de noodzakelijkheid. Aangezien mensen voortdurend overhoop liggen met hun passies en door hun onwetendheid aan *Fortuna* overgeleverd zijn, zal daarentegen, wanneer deze stribbelingen eindelijk ophouden, een gelukzaligheid, een perfecte tevredenheid, worden ervaren. Als de mens al een keuze heeft, dan is dit de enige: uitgedrukt *worden* of zich *laten* uitdrukken. Pas als hij zich *laat* uitdrukken, is hij werkelijk vrij; niet omdat hij zijn wil in een bepaalde richting stuurt, maar omdat hij zich bewust wordt van de richting waarin de wil (de *conatus*) hem stuurt. Vrijheid voor Spinoza is geen kwestie van actualisering maar van activering. Het is niet zo dat onze wil de potentie in zich bevat om een hoger doel te bereiken; de wil voegt niets toe en doet niets af aan de essentie die hij reeds uitdrukt. Vrijheid kan daarom niet in de wil gelegen zijn, maar in de ratio die de conatus *activeert* (niet actualiseert) door zich bewust te worden van zijn kracht en hem als een adequate oorzaak te erkennen.

5.2 *Moed als deugd: fortitudo, animositas en generositas*

Het is niet gemakkelijk om als mens te emanciperen en de noodzakelijkheid waarmee God te werk gaat rationeel te vatten, maar dat neemt niet weg dat we het niet moeten proberen. We moeten ernaar streven zoveel mogelijk te begrijpen, zodat we in plaats van dingen te ondergaan (als inadequate oorzaken) kunnen handelen (als adequate oorzaken). Het is op dit punt dat Spinoza ons aanspoort moedig te zijn:

Alle handelingen die uit gevoelens volgen die betrekking hebben op de geest voor zover hij begrijpt, herleid ik tot moed (*fortitudo*), die ik in dapperheid (*animositas*) en grootmoedigheid (*generositas*) onderscheid. Onder dapperheid versta ik namelijk de begeerte (*cupiditas*) waarmee iedereen ernaar streeft zijn eigen bestaan te behouden, krachtens het voorschrift van de rede alleen. Onder grootmoedigheid versta ik de begeerte waarmee iedereen, krachtens het voorschrift van de rede alleen, probeert de andere mensen te helpen en in vriendschap aan zich te binden. Handelingen die alleen het nut van de handelende persoon beogen, herleid ik dus tot dapperheid en handelingen die ook het nut van een ander beogen tot grootmoedigheid. Matigheid (*temperantia*), nuchterheid (*sobrietas*) en tegenwoordigheid van geest in gevaar (*animi in periculis praesentia*), enzovoort, zijn dus vormen van dapperheid; bescheidenheid (*modestia*), clementie (*clementia*), enzovoort, zijn vormen van grootmoedigheid.[[93]](#footnote-93)

Tillich leidt hieruit af dat moed (*fortitudo*) voor Spinoza dus een ontologische (*animositas*) en een morele component (*generositas*) heeft.[[94]](#footnote-94) Ethiek is een kwestie van ontologie, en andersom. Een mens is *goed* als hij mens *is*. Zijn essentie affirmeren, is zijn macht optimaal benutten, is zijn rationeel vermogen optimaal uitdrukken en zijn deugd in praktijk brengen (*essentia = potentia = ratio = virtus*). Tillich noemt dit “the courage to be”, want er is moed voor nodig om zich open te stellen voor kennis die men in eerste instantie geneigd is uit de weg te gaan of te ontkennen. De mens is zozeer gaan geloven in zijn eigen illusies dat hij zelfs wanneer hij het goede ziet nog steeds het slechte doet.[[95]](#footnote-95) Het vergt moed het goede écht te zien, dat wil zeggen ons verstand erop te richten en niet te rusten voordat we ware kennis ervan hebben vergaard. Wat is goed? Datgene wat in overeenstemming is met onze essentie. De rationele toegang tot die essentie wordt echter verhinderd doordat we externe oorzaken op ons laten inwerken en daardoor de oorzakelijke kracht van onze eigen essentie ingeperkt wordt. Het is een moeilijke opgave die toegang te vinden, maar geen onmogelijke, want de volmaaktheid die we willen bereiken schuilt reeds *in* ons. We worden “net als de golven van de zee door tegengestelde winden opgezweept”[[96]](#footnote-96) en hoewel het leven altijd aan golven en windvlagen onderhevig is, kunnen we ze toch bedwingen door niet meegesleurd te worden maar ons te laten meevoeren: “Ziehier rust te midden van de storm”[[97]](#footnote-97) (*Ecce in media tempestate tranquillitas*).

Tot zover lijkt het voornamelijk een individuele uitdaging te zijn om de eigen essentie te ontdekken en te affirmeren, deze bewust uit te drukken. Smith beweert dan ook dat Spinoza “de innerlijke kwaliteit” van moed onderstreept en dat *fortitudo* bovenal de deugd van het vrije individu is. Het zou naar zijn opvatting zelfs evengoed zelfwaardering (*self-esteem*) kunnen worden genoemd.[[98]](#footnote-98)

Dapperheid (*animositas*) is echter slechts één vorm van moed; grootmoedigheid (*generositas*) is de sociale component. Maar feitelijk zijn het twee zijdes van dezelfde medaille: “Het goede dat iedereen die de deugd nastreeft voor zichzelf zoekt, zal hij ook voor de andere mensen begeren, en des te meer naarmate hij een grotere kennis van God heeft.”[[99]](#footnote-99) Eerbaarheid (*honestas*) noemt Spinoza “de begeerte die de volgens de rede levende mens ertoe drijft de andere mensen in vriendschap aan zich te binden”.[[100]](#footnote-100) Het parallelisme van Spinoza is dus naast de verhouding tussen de zijns- en denkorde ook van toepassing op de wijze waarop het individu zich verhoudt tot de gemeenschap. De wijze is zeker geen asceet die een teruggetrokken en eenzaam bestaan leidt. Integendeel: “De mens die door de rede wordt geleid, is vrijer in de staat – waar hij volgens het gemeenschappelijke besluit leeft – dan in eenzaamheid, waar hij alleen zichzelf gehoorzaamt.”[[101]](#footnote-101) Vrijheid is een sociaal gegeven, geen privé aangelegenheid. De vrije mens die zijn eigen essentie affirmeert, bevestigt daarmee het menselijke in hem, en het menselijke deelt hij noodzakelijk met de gehele mensheid. Het is de mens die denkt (*homo cogitat*[[102]](#footnote-102)) en wanneer het ik denkt, is het dus het attribuut van het denken dat zich in hem uitdrukt en dat hij noodzakelijk gemeen heeft met alle mensen. Het fundament voor Descartes, namelijk het *cogito*, komt daarmee te vervallen bij Spinoza; de individuele mens is minder uniek dan hij zelf denkt op basis van inadequate ideeën. Metafysisch gezien is de individuele mens dus vooral en in eerste instantie mens en pas in tweede instantie een apart individu, wat in ethisch opzicht tot uitdrukking komt – wanneer hij hier adequate kennis over vergaart – in zijn grootmoedigheid. Moed is de ethische modus, parallel aan de mens als metafysische modus. De mens is in essentie een moedig wezen; en moed onthult het wezen van de mens.[[103]](#footnote-103)

Opmerkelijk in bovenstaande passage is verder dat Spinoza traditioneel van elkaar gescheiden deugden bij moed onderbrengt. Zelfs matigheid, dat toch doorgaans als een op zichzelf staande, want kardinale, deugd werd gezien, is hier een vorm van dapperheid. Het is duidelijk dat moed daarmee de belangrijkste deugd is in de filosofie van Spinoza. Al het goede voor de mens komt noodzakelijk uit moed voort, *is* moed.[[104]](#footnote-104) Hoe kunnen we deze moed in onszelf opwekken? De beste manier is uiteraard door adequate ideeën te onderscheiden, maar Spinoza is realistisch genoeg in te zien dat niet alle mensen hier gemakkelijk toe in staat zijn, bovendien niet de tijd hebben om alles rustig te contempleren. Vergelijkbaar met de provisorische moraal van Descartes raadt Spinoza mensen aan om, zolang zij geen volmaakte kennis hebben,

een goede manier van leven [te bedenken] oftewel vaste leefregels (*vitae dogmata*), die uit ons hoofd te leren en ze voortdurend toe te passen op de individuele zaken die we regelmatig tegenkomen in het leven: op die manier ondergaat onze verbeelding er breed inwerking van en hebben we ze altijd paraat.[[105]](#footnote-105)

De voorbeelden die Spinoza geeft van deze leefregels hebben niet toevallig betrekking op grootmoedigheid en dapperheid. Zo kan haat met grootmoedigheid worden overwonnen en om dit voorschrift op de juiste momenten paraat te hebben, moeten we ons onrechtvaardige situaties voorstellen en die vaak overwegen. Zodoende wordt het beeld van onrecht aan dat van de regel gekoppeld en kunnen we haar in de praktijk brengen in situaties die daarom vragen. Hetzelfde geldt voor dapperheid, dat we in onszelf kunnen teweegbrengen als we ons maar vaak genoeg bepaalde gevaren en angsten in het leven voorstellen en daarbij bedenken hoe ze met dapperheid het best kunnen worden vermeden en overwonnen.

De ware deugd schuilt echter niet in het toepassen van dergelijke leefregels. De hoogste tevredenheid komt voort uit de rede, niet uit het beheersen en bestrijden van de passies. Passies betekenen immers altijd een zekere beperking van ons vermogen om te handelen. Zolang er dus sprake is van passies en we ons best moeten doen ze in te perken, komt onze essentie niet maximaal tot uitdrukking, dat wil zeggen: we zijn ons er dan niet optimaal van bewust dat we zelf een adequate oorzaak zijn, omdat we deels door andere externe oorzaken worden aangedaan. *Fortitudo* staat tegenover de *fluctatio* van de passies; niet alleen op een restrictieve wijze, in de zin dat de rede en de passies elkaars tegendelen zijn, maar in de zin dat de eerste de kracht kan activeren die alleen benaderd blijft in de samenstelling van de laatste.[[106]](#footnote-106)

Spinoza’s idee van de vrije mens is daarom Stoïcijnser dan dat van Descartes. De vrije mens is vrij *van* passies (maar uiteraard niet van affecten), omdat hij niet langer ondergaat maar handelt. De vraag kan gesteld worden of de vrije mens nog wel moedig moet zijn als er niets is ten opzichte waarvan hij die moed zou moeten opbrengen. Het is echter niet zo dat er niets meer gebeurt in het leven van de vrije mens; hij is niet opeens opgegaan in een onpersoonlijk heelal. Dat betekent ook dat hij nog steeds wordt geaffecteerd, maar nu enkel nog door inwerkingen waarvan hij zelf als adequate oorzaak aan de basis ligt. Met andere woorden, de vrije mens *handelt*: “Hoe meer volmaaktheid ieder ding heeft, des te meer handelt het en des te minder ondergaat het, en andersom: hoe meer het handelt, des te volmaakter is het.”[[107]](#footnote-107) En handelingen hebben voor Spinoza per definitie een moedig karakter. Kortom: de vrije mens is tevens de moedigste mens.

Is de moedige mens op zijn beurt dan ook de redelijkste mens? Enerzijds kan Spinoza er niet omheen dat als moed de essentie van de mens bevestigt, dit erop wijst dat moed een redelijke natuur moet hebben of op zijn minst daarop afgestemd is. Anderzijds is moed geen vorm van kennis, maar een begeerte. Spinoza stelt dat ook al zouden we niet weten dat onze geest eeuwig is, we toch alles wat onder dapperheid en grootmoedigheid valt op de eerste plaats zouden stellen. We hoeven dus geen volmaakte kennis te hebben om te weten dat we moedig moeten handelen. Maar wat blijft er dan over van het verband tussen moed en de rede? De volgende passage kan ons verder helpen:

Deze en dergelijke dingen die we hebben aangetoond over de ware vrijheid van de mens zijn te herleiden tot moed (*fortitudo*), dat wil zeggen tot dapperheid (*animositas*) en grootmoedigheid (*generositas*) (…) Ik vind het niet de moeite waard alle hoedanigheden van moed hier afzonderlijk te bewijzen en nog veel minder dat een moedig man niemand haat, op niemand kwaad of afgunstig wordt, over niemand verontwaardigd is, niemand veracht en zeker niet hoogmoedig is (…) dat een moedig man er bovenal rekening mee houdt dat alles uit de noodzaak van de goddelijke natuur volgt en dat alles waarvan hij denkt dat het schadelijk en slecht is en al wat er verder plichtsvergeten, verschrikkelijk, onrechtvaardig en schandelijk lijkt, komt doordat hij de dingen op een verstoorde, verminkte en verwarde manier begrijpt. Daarom *streeft* hij er bovenal naar de dingen te begrijpen zoals ze op zichzelf zijn en *de obstakels tot ware kennis uit de weg te ruimen* [mijn cursivering, VTB], bijvoorbeeld haat, woede, spot, hoogmoed.[[108]](#footnote-108)

De moedige mens handelt zoveel mogelijk *conform* de rede en lijkt in vele opzichten op een volmaakt vrij en redelijk mens, maar begrijpt de dingen soms nog “op een verstoorde, verminkte en verwarde manier”. Hij *streeft* ernaar de volmaakte rede te bezitten, maar hij bezit haar nog niet. Daarvoor moet hij eerst “de obstakels tot ware kennis uit de weg ruimen”, die passies bestrijden die zijn vermogen tot handelen beperken. Moed is dus de voorwaarde voor het bereiken van de hoogste tevredenheid en gelukzaligheid. Mensen die niet moedig zijn, kunnen onmogelijk in dit volmaakte stadium terecht komen. De passies dienen immers bestreden te worden en dat kan enkel door er tegenovergestelde handelingen (die herleid kunnen worden tot moed) tegenover te stellen.

Wanneer we volkomen redelijk zijn, is het niet zo dat we niet meer moedig hoeven te zijn. Het motto ‘hoe meer inzicht we verwerven, hoe minder moed we nodig hebben’ gaat niet op. Moed is namelijk altijd nodig om te volharden in deze volmaakte staat, om ons eigen bestaan te behouden, de rede in ons te blijven affirmeren. Niet alleen is het nodig, moed is ook de wijze waarop de redelijkheid in ons zich uitdrukt. Hoe redelijker de mens, hoe meer hij handelt en dus hoe moediger hij is. Het proces naar de redelijkheid toe is dus zelf redelijk en de ‘afronding’ ervan betekent dat het proces zich in alle redelijkheid kan voortzetten. Er is immers enkel act in het systeem van Spinoza. In werkelijkheid werken we nergens naartoe, want we zijn het al. Het maximale wat we kunnen doen, is ons hiervan bewust worden en vreugde beleven aan het feit dat we uitdrukking (mogen) geven aan de goddelijke natuur. Iedere daad van moed betaalt zich uit in moed zelf. Het is niet zozeer dat we telkens nieuwe moed tonen, het is eerder zo dat we dezelfde moed telkens opnieuw tot uitdrukking brengen.

Een andere manier om bovenstaande punten te verduidelijken is wederom te wijzen op parallellie, namelijk tussen zijn en handelen. Moedig *handelen* is parallel aan redelijk *zijn*. Het moeilijke van Spinoza’s filosofie is dat de lezer zich er telkens aan moet herinneren dat de aangebrachte onderscheidingen altijd eenzelfde bron veronderstellen. De onderscheidingen zijn geen representaties maar expressies van een en dezelfde werkelijkheid. De attributen kunnen enkel vanuit zichzelf begrepen worden en er is tussen hen sprake van wat Della Rocca een “conceptuele barrière” (*conceptual barrier*[[109]](#footnote-109)) noemt, waardoor er feitelijk geen ‘overstekende’ verklaringen (*cross attribute explanations*[[110]](#footnote-110)) mogelijk zijn. Echter hebben de attributen met elkaar gemeen dat ze de essentie uitmaken van een en dezelfde substantie “die nu eens onder het ene en dan weer onder het andere attribuut wordt begrepen”.[[111]](#footnote-111) Zo ook lopen moed en vrijheid (en dus ook lafheid en slavernij) volstrekt parallel aan elkaar, maar zijn ze niet gelijk. Waar in de metafysica denken en uitgebreidheid de attributen zijn van de ene substantie (God of de natuur), zijn moed en vrijheid de manieren waarop wijsheid of de zuivere rede wordt uitgedrukt of kan worden begrepen.

5.3 *‘Moed’ als passie: audacia*

Wanneer Deleuze beweert dat moed in de filosofie van Spinoza een ondergeschikte rol inneemt ten opzichte van vreugde en inzicht, dan moet hij daarbij moed als *passie* – oftewel vermetelheid of roekeloosheid – voor ogen hebben gehad. Spinoza maakt namelijk de volgende onderscheidingen:

Ikzelf zal (…) diegene onverschrokken (*intrepidum*) noemen die het kwaad minacht dat ik altijd vrees; en als ik er daarbij nog op let dat zijn begeerte degene die hij haat kwaad te doen en degene die hij liefheeft goed te doen niet wordt beperkt door de vrees voor een kwaad waardoor ik zelf altijd word tegengehouden, zal ik hem vermetel (*audacia*) noemen. Vervolgens zal ik diegene bangelijk (*timidus*) vinden die het kwaad vreest dat ik altijd minacht, en als ik er bovendien op let dat zijn begeerte wordt beperkt door de vrees voor een kwaad dat mij niet kan tegenhouden, zal ik zeggen dat hij kleinhartig (*pusillanimitatem*) is – en dat zal iedereen doen.[[112]](#footnote-112)

Zoals alle passies kunnen ook vermetelheid en onverschrokkenheid ons beperken in ons vermogen, omdat er externe oorzaken in het spel zijn die dus niet uit onze eigen natuur volgen. Mensen die iets op een dergelijke wijze begeren, proberen de dingen waarvan ze geloven dat ze blijdschap teweegbrengen te bewerkstelligen en de dingen waarvan ze geloven dat ze droefheid bezorgen uit de weg te ruimen. Echter zijn deze dingen en de zaken die eraan worden toegeschreven vaak alleen maar imaginair en kan het dus gebeuren dat hun geloof tevergeefs blijkt te zijn. Berouw is dan het gevolg:“droefheid in combinatie met de idee van jezelf.”[[113]](#footnote-113) Degene die berouw heeft van een daad is bovendien “dubbel ellendig oftewel zwak (…) want hij laat zich eerst door een verdorven begeerte en daarna door droefheid overwinnen.”[[114]](#footnote-114)

Hoe kan voorkomen worden dat men berouw heeft van zijn daden? Hoe weet men wanneer er vermetel dan wel ingehouden opgetreden moet worden? Hier komt men alleen achter door niet vanuit zijn passie te reageren maar als adequate oorzaak aan de basis te staan van zijn handeling. In tegenstelling tot wat Descartes beweert, kan de vrije mens evenzeer van zijn voortreffelijkheid blijk geven in het gevecht als in de vlucht. Soms is het beter om te blijven staan, soms beter om zich terug te trekken:

Een gevoel kan alleen worden beperkt of weggenomen door een tegengesteld gevoel dat sterker is dan het te beperken gevoel (…) Blinde vermetelheid en angst (*caeca audacia et metus*) zijn gevoelens die we ons als even groot kunnen voorstellen (…) Dus is er evenveel deugd oftewel moed (*virtus seu fortitudo*) (…) nodig om vermetelheid in te perken als om angst in te perken, met andere woorden: de vrije mens vermijdt gevaren met dezelfde deugd als waarmee hij ze probeert te overwinnen.[[115]](#footnote-115)

“Deugd oftewel moed” (*virtus seu fortitudo*) is ervoor nodig om de door passies verblinde mens het juiste inzicht te geven, dat wil zeggen deze gevoelens niet te ondergaan maar te handelen krachtens de voorschriften van de rede. Moed als deugd is hier dus duidelijk onderscheiden van ‘moed’ als passie. In feite is er maar één werkelijke moed en dat is *fortitudo*; vermetelheid is een passie die verder niets met moed te maken heeft.[[116]](#footnote-116) Hoewel gedrag dat ermee gepaard gaat in de ogen van een toeschouwer bewonderenswaardig kan lijken, is er feitelijk geen grond waarop degene die deze passie ondergaat zich kan laten voorstaan; hoewel hij dat wellicht wel zal proberen doordat hij zich laat leiden door een andere passie zoals roemzucht. De vermetele mens doet blind wat zijn passie hem ingeeft en staat dus niet als adequate oorzaak aan de basis van zijn handelingen. Dat hij het doel bereikt of het begeerde object verwerft dan wel vernietigt, zegt niet zoveel. Zijn succes is niet zozeer toevallig als wel onverdiend, omdat het hem meer te beurt valt dan dat hij er zelf bewust naar heeft toegewerkt. Er is bovendien niets moeilijks aan om zich in onwetendheid aan zijn (deels) door externe dingen veroorzaakte passies over te geven. Het is pas moeilijk, en daarmee prijzenswaardig, de moed bijeen te schrapen om gevaren – “alles wat de oorzaak van een of ander kwaad kan zijn: van droefheid, haat, onenigheid, enz.”[[117]](#footnote-117) – *bewust* te doorstaan en te overwinnen. Bovenal moeten we ons hoeden tegen de tegendelen van moed: nederigheid (*abjectio*) en hoogmoed (*superbia*), die voor een te lage respectievelijk een te hoge waardering van zichzelf staan. Deze passies zijn uiterst gevaarlijk met betrekking tot het vermogen van de mens en dienen te allen tijde vermeden te worden, want ze ontspringen aan “de grootste onwetendheid van zichzelf” en geven “het grootste onvermogen van het gemoed” aan.[[118]](#footnote-118) Wanneer het de moedige mens lukt zichzelf op adequate wijze te waarderen, is iedere vorm van lof overbodig en voegt ze niets toe aan zijn gemoedstoestand, aangezien “gelukzaligheid niet de beloning [is] voor de deugd, maar de deugd zelf”.[[119]](#footnote-119)

Het zal niet vaak voorkomen dat men werkelijk getuige is van echt moedige handelingen. Net als dat de zon veel dichterbij schijnt dan zij daadwerkelijk van ons af staat, zo kunnen vermetele en onverschrokken daden uit onwetendheid als moedig worden bestempeld. En zo *lijkt* *het* *alsof* mensen doorgaans moedig zijn.

Zeldzaam dus zijn zij die de ware tevredenheid hebben bereikt en zuiver in vrijheid daadwerkelijk moedig handelen. Het getuigt van moed dat Spinoza de massa ervan heeft proberen te overtuigen dat het niet onmogelijk is dit hoogste stadium te bereiken. Moedig was hij ook, omdat hij optimistisch bleef ten overstaan van zoveel onwetendheid en domheid. Moedig was hij bovendien, omdat hij alles en iedereen als een externe oorzaak beschouwde en volledig vertrouwde op eigen kracht, alle consequenties voor lief nemend. Spinoza is *zelf* een zeldzaam figuur in de geschiedenis van de mensheid, omdat hij de moeilijke taak op zich heeft genomen de mens bewust te maken van de kracht die hij van nature in zich draagt.

1. Moed in de (post-)moderniteit

6.1 *Moed in de Verlichting*

Immanuel Kant zal de Verlichting inleiden door in te spelen op de moed (of in ieder geval de durf of stoutmoedigheid) van de moderne mens. ‘*Sapere aude*’ staat voor de moed die men moet opbrengen om zelfstandig en autonoom na te denken, los van allerlei bevoogdende instanties. Denken is durven (Alain). Echter zal Kant ook degene zijn die enkele kritische kanttekeningen plaatst bij moed, maar anderzijds wilt hij niet tornen aan het voortreffelijke karakter ervan. Zo kan moed “als eigenschap van het temperament” in de verkeerde handen uiterst kwaadaardig en schadelijk zijn:

Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des *Temperaments*, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist.[[120]](#footnote-120)

Dit doet denken aan wat Descartes zegt over de wil die de eindverantwoordelijkheid draagt voor wat de passies in hem en in de wereld teweegbrengen. Moed is kennelijk ook voor Kant iets dat in ons opkomt, waar we weinig aan kunnen doen, totdat de wil zich ermee gaat bemoeien. En de wil behoort deze gemoedstoestanden vooral te temperen, te matigen en ze niet zonder meer als goed te beschouwen; de wil zelf is immers het enige op de wereld wat in aanmerking komt om zonder restrictie goed genoemd te worden.

Na het leggen van de fundering voor een metafysica van de zeden gaat Kant over tot een meer concrete beschrijving van de zeden zelf en de bijbehorende deugden. In dat verband geeft hij hoog op van moed:

Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun, die Tapferkeit (*fortitudo*) und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns, Tugend (*virtus, fortitudo moralis*) (…)

Diese sittliche Stärke [macht] auch als Tapferkeit (*fortitudo moralis*) die grösste und einzige wahre Kriegsehre des Menschen aus; auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische Weisheit genannt.[[121]](#footnote-121)

Kant maakt dus onderscheid tussen “Mut” als eigenschap van het temperament, “Tapferkeit” (*fortitudo*) als vermogen, en “Tapferkeit” (*foritudo moralis*) als deugd. Die laatste wordt zelfs gelijkgesteld aan praktische wijsheid.

Het moge duidelijk zijn dat voor Kant het resultaat van een handeling en zelfs de handeling als zodanig niet in aanmerking komen voor een morele evaluatie. Moed als temperament kan hetzelfde (of een nog beter) resultaat opleveren als moed als deugd, maar qua voortreffelijkheid hebben ze niets met elkaar gemeen. Dit onderscheid komt overeen met het traditionele verschil tussen onverschrokkenheid en échte moed, en Kant neemt hierin geen originele positie in. Ook andere Verlichtingsdenkers zoals bijvoorbeeld Hume lijken niet te zijn ontstegen aan wat hun voorgangers reeds aan ‘vooruitgang’ hadden geboekt. Ook hij lijkt Aristoteles’ onderscheid tussen roekeloosheid en moed (alsmede andere discussies omtrent dit onderwerp) volledig te hebben genegeerd en stelt: “Courage and ambition, when not regulated by benevolence, are fit only to make a tyrant and public robber.”[[122]](#footnote-122) Waar Descartes en Spinoza hoogmoed (en ambitie of roemzucht) lijnrecht tegenover moed als deugd stellen, zijn ze voor Hume vrijwel synoniem aan elkaar; Malebranche zou hem hetzelfde hebben verweten als Seneca.

Er lijkt, met andere woorden, weinig creatief met het thema moed te zijn omgesprongen in een periode waarin denkers op andere vlakken juist zo vooruitstrevend en vernieuwend waren of wilden zijn. Waar twee kardinale deugden alle aandacht krijgen, te weten het verstand en rechtvaardigheid, worden gematigdheid en vooral moed voorlopig geparkeerd. Met de opkomst van het existentialisme wordt daar verandering in gebracht en krijgt moed weer een vooraanstaande rol toegewezen.

6.2 *Existentiële moed*

Het is algemeen bekend dat Nietzsche voor nogal wat opschudding heeft gezorgd binnen het Westerse denken. Met zijn hamer, waarmee hij de filosofie bedreef, sloeg hij soms zo hard op tafel dat veel dingen omgekeerd weer terecht kwamen – wat ook precies zijn bedoeling was. Zo was hij (naar mijn weten) de eerste die de relatie tussen moed en goedheid compleet omdraaide. Moed zou niet in termen van goedheid moeten worden beschreven, maar het goede zou juist aan moed afgeleid moeten worden:

Der Krieg und der Muth haben mehr grosse Dinge gethan, als die Nächstenliebe. Nicht euer Mitleiden, sondern eure Tapferkeit rettete bisher die Verunglückten. Was ist gut? fragt ihr. *Tapfer sein ist gut* [mijn cursivering, VTB]. Lasst die kleinen Mädchen reden: “gut sein ist, was hübsch zugleich und rührend ist.”[[123]](#footnote-123)

Lijdzaam iets ondergaan, dat is geen moed voor Nietzsche. Van Aquino’s *fortitudo*, die de nadruk legt op uithoudingsvermogen, wordt door Nietzsche vervangen door een agressieve vorm van moed: “Muth aber ist der beste Todtschläger, Muth, der *angreift*: der schlägt noch den Tod todt, denn er spricht: ‘War *das* das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!’”[[124]](#footnote-124) Het is niet het verstand dat moed goed maakt, het is de moed die het verstand de juiste richting opduwt. Hoewel Nietzsche’s moed lijkt terug te grijpen op de fysieke moed (*andreia*) uit de Oudheid, is het dus zeker geen midden dat de moedige mens raakt of ergens een balans in vindt. Moed moet de mens juist boven zichzelf uit verheffen, de schijnheilige balans doorbreken; moed is de enige manier waarop het ideaal van de *Übermensch* kan worden bereikt. De *Übermensch* is zelf het toppunt van moed. Moed is de hamer waarmee alle zwakte, alle medelijden en naastenliefde kapot wordt geslagen, zodat het sterke – de wil tot macht – overblijft.

Descartes zou tot op zekere hoogte mee kunnen gaan in de filosofie van Nietzsche, want ook zijn vorm van moed is min of meer goed op zichzelf. De vastberadenheid die Descartes zo sterk aanbeveelt leidt ons altijd verder, los van waar we precies terecht komen. Maar die vastberadenheid moet dan wel altijd gebaseerd zijn op het beste oordeel dat het verstand tot zijn beschikking heeft, en zo maakt hij moed – in tegenstelling tot Nietzsche – ondergeschikt aan de ratio en zeker niet aan een wil tot macht.

Spinoza’s vorm van moed heeft ontologisch gezien raakvlakken met Nietzsche. Echter gaat het er voor Spinoza niet om de mens boven zichzelf te laten uitstijgen. Moed moet juist het typisch menselijke in de mens naar voren brengen, zodat onze *conatus* zich maximaal kan manifesteren. Voor Nietzsche schiet de mens in essentie tekort en moet hij juist zijn aard voor een hogere inwisselen. Dat zou voor Spinoza ondenkbaar zijn, omdat het niet mogelijk is buiten de gegeven essentie om te werken; we vallen noodzakelijk ermee samen en kunnen ons er hoogstens van bewust worden, maar veranderen kunnen we het niet. Het zou zelfs eerder hoogmoedig zijn om zich een essentie aan te meten die de mens van nature helemaal niet heeft.

In navolging van Nietzsche ontstaat een beweging die het ontologische, existentiële perspectief boven het epistemologische, rationele zal stellen. Het existentialisme zal er echter weinig voor voelen om hier in moreel opzicht consequenties aan te verbinden. In hoeverre kan men immers nog praten over ‘het goede’ of ‘het kwade’ in een verder zinloos, nergens over oordelend universum, waarin de dood van God een feit is geworden? Moed is noch goed, noch slecht. Maar moed is wel nodig om te midden van en ondanks dit onpersoonlijke, immense, moreel indifferente heelal toch – tegen alle verhouding in – zin te geven. Rationeel kunnen we hier niet zoveel tegen beginnen, maar we kunnen wel ontologisch de diepte ingaan en tot de kern van ons bestaan komen, die ons de échte waarheid laat zien. Zo zal Heidegger stellen: “Nunmehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins gewonnen.”[[125]](#footnote-125) We moeten vastberaden zijn, niet om rationele waarheden op het spoor te komen, maar om onze existentie te kunnen grijpen en van daaruit te leven.

Tillich zal het verband tussen moed en zijn verder uitdiepen. Hij heeft het over “the courage to be” en wijst hiermee op een vorm van moed die niet alleen ethische maar ook en vooral ontologische implicaties kent: “Courage as a human act, as a matter of valuation, is an ethical concept. Courage as the universal and essential self-affirmation of one’s being is an ontological concept.”[[126]](#footnote-126) Moedig is het om conform Spinoza’s inzicht zichzelf te affirmeren ondanks het feit van niet-zijn.[[127]](#footnote-127) Niet alleen *kan* iedereen op deze manier moedig zijn, de meeste *zijn* het al zonder dat ze het weten: “whether we recognize it or not”.[[128]](#footnote-128) En uiteindelijk maakt het zelfs niet zoveel uit waarin moed wordt getoond: “Every act of courage is a manifestation of the ground of being, *however questionable the content of the act may be* [mijn cursivering, VTB].”[[129]](#footnote-129) Hiermee is ieder moreel restje dat nog aan moed kleefde definitief verwijderd. Veeleisend is deze vorm van moed ook niet zozeer, aangezien iedereen op ieder moment van de dag moedig kan zijn. Wellicht is het moeilijker om deze moed vast te houden, maar zelfs dat hoeft niet in deze “eeuw van de moed” waarin iedere singuliere keuze moed vergt.[[130]](#footnote-130) Dan presenteert bijna ieder moment zich als een kans om moedig te zijn. Moed is niet langer de zoveelste trede op *de* ladder; moed is de kracht die ons in staat stelt om *een* ladder, welke dan ook, te beklimmen. Uiteindelijk is de mens al door te bestaan een moedig wezen.

Een interessante uitzondering is Arendt, die zich juist verzet tegen het onzichtbare ontologische karakter dat aan moed wordt toegeschreven. Voor haar staat vrijheid niet gelijk aan zijn maar aan handelen, politiek handelen welteverstaan. Moed is zelfs de eerste van alle politieke deugden[[131]](#footnote-131) en is onmisbaar wat betreft de overstap van de veilige thuissituatie naar de grote, politieke wereld waarin pluraliteit pas echt tot uitdrukking komt.[[132]](#footnote-132) Arendt is misschien wel dé filosoof in de 20e eeuw (en wellicht zelfs in de hele geschiedenis van het Westerse denken) met de meest originele ideeën over wat moed is en betekent. Helaas komt haar perspectief in filosofische studies over moed in het geheel niet aan de orde.

Moedig *handelen* – maar dan niet in de betekenis die Arendt eraan geeft – zal ook in de psychologie meer op de voorgrond treden.

6.3 *Psychologische moed*

De lijn die was ingezet met Descartes en Spinoza – met hun nadruk op de psychologisch-individuele dimensie van moed – wordt in de loop van de 20e eeuw weer opgepakt als de psychologie definitief haar plek weet te veroveren in de westerse samenleving. En die psychologie maakt korte metten met vage, abstracte, ontologische noties. Ze wilt best inzichten *gebruiken* uit de in haar ogen voorbij gestreefde filosofie, maar hen *overnemen* doet ze niet zomaar. Concepten dienen concreet gemaakt te worden, vatbaar voor empirische meting. Als men in de psychologie al een ethisch begrip als moed hanteert, dan dient het in ieder geval geoperationaliseerd te worden. Zo presenteren Peterson & Seligman een alternatief voor de DSM-reeks, namelijk een zogenaamde “manual of sanities” die een opsomming biedt van alle positieve karaktereigenschappen, waaronder moed, en beschrijft hoe deze gemeten kunnen worden.[[133]](#footnote-133)

Deze psychologisering van moed is echter niet alleen te zien in de psychologie, maar ook in de filosofie zelf. Putman bijvoorbeeld pleit voor een aanvulling op fysieke en morele moed, namelijk psychologische moed.[[134]](#footnote-134) Deze vorm van moed draait niet om angst voor de (fysieke) dood of angst voor sociale afwijzing, maar om angst voor verlies van psychologische stabiliteit. Iemand die in dit opzicht moedig handelt, durft zijn of haar irrationele angsten onder ogen te komen en zichzelf te confronteren met die emoties die hem of haar in bedwang houden. Er zijn zeer specifieke omstandigheden aan te wijzen waarin mensen psychologisch moedig kunnen zijn. Iemand die kampt met bijvoorbeeld agora-fobie, kan door zijn of haar eigen angst onder ogen te zien en hieraan te werken zijn of haar moed tonen. Hiermee krijgt moed niet alleen een alledaagse dimensie, maar ook een praktische ten opzichte van existentiële moed. Moed speelt zich niet af in de diepte van de menselijke existentie maar is zichtbaar in de manier waarop individuen hun psychologische angsten te boven komen.

Aristoteles en aanhangers van de deugdenethiek zouden deze vorm van zelfbeheersing absoluut niet hoog inschatten, omdat de angsten objectief gezien niet terecht zijn; ze zijn overmatig (geen échte angsten) en duiden dus niet op een moedig karakter die het midden weet te houden met betrekking tot angst. Wellicht dat Descartes meer begrip zou kunnen opbrengen voor deze vorm van moed, maar hij zou er uiteindelijk toch meer van verwachten dan slechts het overwinnen van irrationele angsten. Spinoza zou deze post-moderne vorm van moed in zoverre toejuichen dat ze erop gericht is angsten te overwinnen. Echter zou er voor hem nog niets gewonnen zijn op het moment dat zeer subjectieve en specifieke angsten worden onderdrukt. Moed is voor Spinoza niet zozeer de remedie voor bepaalde angsten, maar voor angst als zodanig en passies in het algemeen. In één domein je angst overwinnen, betekent nog niet dat je moedig *bent*, want de moedige mens laat zich in alle domeinen zo min mogelijk door welke angst dan ook leiden.

Naarmate de moderniteit vordert, neemt de gelijkwaardigheid onder de mensen toe.

Waardigheid komt in de plaats van eer en sociale hiërarchieën worden langzaam maar zeker tot de grond afgebroken.[[135]](#footnote-135) Psychologische moed is naast de meest democratische en alledaagse vorm tevens de meest relatieve. Wat moedig is voor de een, is maar heel gewoon of zelfs laf voor een ander. Degene die moedig heeft gehandeld, weet soms niet eens van zichzelf dat hij moedig heeft gehandeld, zo is de veronderstelling.[[136]](#footnote-136) Het is dus niet toevallig dat de absolute goedheid van moed – moed als deugd – aan discussie onderhevig is in deze tijd. Met name in de analytische filosofie is dit een *hot topic* gebleken. Sommige filosofen houden vol dat moed onveranderlijk en altijd goed is (dat er dus ook zoiets kan bestaan als een moedige slechterik)[[137]](#footnote-137), anderen betwisten dit verband[[138]](#footnote-138), en weer anderen noemen het een “grijze deugd” (*gray virtue*)[[139]](#footnote-139). De zogenaamde ‘*thrill-seekers*’, mensen die zich voor de kick in allerlei gevaren werpen, zijn bovendien een interessant modern fenomeen die het goede aan ‘moed’ op een bijzondere manier aan de kaak stellen.[[140]](#footnote-140) Waar men het echter unaniem over eens lijkt te zijn, is het ‘*down-to-earth*’-gehalte van moed. Gewone mensen kunnen moedig zijn, dat wordt niet betwijfeld. Maar ligt niet juist deze gedeelde vooronderstelling aan de basis van de discussies over de moraliteit van moed?

1. Conclusie

Deze thesis had als doel om het concept moed zoals dat bij Descartes en Spinoza wordt uitgewerkt in een breder historisch en filosofisch perspectief te plaatsen. Hoewel hun visie op moed nauwelijks wordt meegenomen in overzichten en discussies hieromtrent, is gebleken dat zij wel degelijk een originele kijk erop na houden; dat zij enerzijds in het verlengde van de traditie staan en anderzijds reeds met één been in de moderniteit. Het voortreffelijke karakter van moed schuiven zij niet terzijde en het blijft (zeker voor Spinoza) moeilijk, zo niet zeldzaam, om waarlijk moedig te zijn. Maar het wordt in zekere zin ook gemakkelijker voor mensen om moed aan te wenden, aangezien alle mogelijke situaties en dilemma’s (Descartes) en alle passies (Spinoza) gelegenheden kunnen zijn.

De traditie, dat wil zeggen de filosofen in de Oudheid en de Middeleeuwen, had reeds hier en daar gediscussieerd over de breedte van het terrein waarop men moedig kan zijn, maar had dit terrein nooit psychologisch gestalte gegeven. In de moderniteit zal het psychologische aspect van moed uiteindelijk algemeen aanvaard zijn.

Historisch gezien vervullen Descartes en Spinoza dus een sleutelrol in de zeventiende eeuw als het gaat om de ontwikkeling van ideeën over moed. Net als in zoveel andere opzichten, nemen zij ook in dit opzicht een interessante tussenpositie in. Wat betreft het denken over moed lijkt er meer sprake te zijn van een geleidelijke overgang naar de moderniteit dan van een revolutie als de ideeën van deze filosofen serieus worden genomen.

Filosofisch gezien zijn hun gedachtegangen over moed uiterst origineel, in hun tijd al maar nu nog. Descartes en Spinoza hebben als eersten uitdrukking gegeven aan de intuïtie dat moed wel eens meer met onze natuur vervlochten zou kunnen zijn dan het verheven karakter doorgaans deed (en doet) vermoeden. Die natuur is voor Descartes gelegen in de wil, terwijl Spinoza de mens een rationele natuur toedicht. De wil respectievelijk het verstand wordt gekenmerkt door vrijheid en er is moed voor nodig om zich daarvan bewust te worden en die vrijheid uit te dragen. Moed is bij Descartes de noodzakelijke voorwaarde voor en een essentieel bestanddeel van de vrije, genereuze mens. Zonder vastberadenheid kom je nergens en zonder moed kan de vrije mens zijn vrijheid niet in daden omzetten. Moed bij Spinoza is evenzeer verbonden met de vrijheid van de mens, al is het een andere vrijheid dan bij Descartes. Waar voor Descartes vrijheid bestaat in een juist gebruik van de wil en zich midden *in* de passies manifesteert, is vrijheid voor Spinoza een rationeel inzicht dat niet afhangt van een illusoire vrije wil en zich juist afzet *tegen* de passies. Spinoza’s vrije mens is niet vrij in de passies, maar vrij in de noodzakelijkheid. En het vergt moed om die noodzakelijkheid te erkennen, te omarmen, lief te hebben. Ook voor Spinoza blijft moed dus zelfs voor de vrije mens een noodzakelijke kracht. De eigen essentie dient geaffirmeerd te blijven, passies dienen afgehouden te worden om vrij te zijn en te blijven; en daarvoor is moed nodig.

Deze nadruk op het verband tussen moed en vrijheid zal binnen het existentialisme verder uitgewerkt worden. Het concept van *existentiële* moed, die niet dezelfde is en zeker niet dezelfde moeilijkheidsgraad en zeldzaamheid impliceert als de *essentiële* moed bij Spinoza, veronderstelt dat de gelegenheden waarin men moed kan tonen van allerlei aard kunnen zijn. s’Ochtends opstaan is al moedig als iedere dag een overdonderende zinloosheid herbergt, evenals naar het werk gaan als al het werk compleet nutteloos is. Zelf-affirmatie is een puur existentiële zaak, omdat iedere aanspraak op een essentie gedoemd is te mislukken.

Na Descartes en Spinoza, die naast een psychologisering ook een democratisering van moed hadden voorbereid, wordt moed dus meer en meer een alledaags fenomeen. Weliswaar proberen sommigen nog het voortreffelijk karakter van moed te verdedigen, maar als blijkt dat ook slechte mensen hun psychologische angsten kunnen overwinnen, dan staat de moraliteit van moed toch echt op het spel. De huidige uitloper van deze ontwikkeling, psychologische moed, is misschien het meest democratisch, maar tegelijkertijd filosofisch gezien het slechtst houdbaar. Teveel tegenstellingen en inconsistenties schuilen in deze voorstelling van moed.

In een tijd waarin iedereen gelijkwaardig wordt geacht is weinig ruimte voor hiërarchische onderscheidingen. Toch krijgen soldaten nog altijd speciale medailles voor hun getoonde moed in de strijd, worden morele leiders om hun moed geprezen en zal niemand ontkennen dat degene die zijn of haar specifieke angst overwint moedig is geweest. Doorheen deze voorbeelden loopt een lijn van rationele en wilskrachtige vrijheid, en dat zijn precies de vrijheden die Descartes en Spinoza reeds in de zeventiende eeuw zo scherp voor ogen hadden.

Aantal woorden: 20.145.

Abstract

Moed is sinds de Oudheid een onderwerp geweest waar veel filosofen zich over hebben gebogen. Van alle kardinale deugden is moed de deugd waarvan het goede karakter het meest omstreden is. Toch blijft lange tijd moed onvoorwaardelijk als een voortreffelijke houding of wilskracht gelden. Voor Aristoteles is moed (*andreia*) de deugd die het midden houdt tussen angst en durf en kan deze fysieke kracht enkel getoond worden op het slagveld ten overstaan van de grootst mogelijke angst: de dood. Voor de Stoa, Seneca in het bijzonder, is moed (*fortitudo*) naast een fysieke kracht ook een morele onverzettelijkheid en is er een sterk verband met wijsheid. Thomas van Aquino onderscheidt moed als algemene deugd van moed als specifieke deugd; moed is nodig om alle andere deugden van kracht te voorzien en moed is de standvastigheid die allerlei gevaren trotseert en uithoudt. In de zeventiende eeuw zullen Descartes en Spinoza het verband tussen moed en de passies nadrukkelijk bespreken. Waar voor Descartes moed (*courage*) zelf een passie kan zijn, is moed (*fortitudo*) voor Spinoza een handeling en dus geen passie. Voor beiden blijft moed ook als deugd overeind. Descartes ziet in vastberadenheid (*résolution*) een noodzakelijke voorwaarde voor en een onmisbare component van generositeit (*générosité*). Spinoza stelt vast dat moed de essentie van de mens affirmeert en hem doet handelen in plaats van de passies laat ondergaan. Daarmee is moed voor hem de ultieme deugd. Descartes en Spinoza geven als eersten uitdrukking aan de intuïtie dat moed wel eens meer met onze natuur vervlochten kan zijn dan het verheven karakter doorgaans deed (en doet) vermoeden. Die natuur is voor Descartes gelegen in de wil, terwijl Spinoza de mens een rationele natuur toedicht. De wil respectievelijk het verstand wordt gekenmerkt door vrijheid en er is moed voor nodig om zich daarvan bewust te worden en die vrijheid uit te dragen. Ten opzichte van de traditie voegen deze filosofen een nieuwe dimensie toe aan het fysieke en morele aspect van moed, namelijk een psychologische. Ten opzichte van de moderniteit bereiden zij de weg voor om moed als een alledaags, existentieel en psychologisch fenomeen te beschouwen. Met de intrede van ‘psychologische moed’ heeft het voortreffelijke, zeldzame en moeilijke karakter van moed definitief plaatsgemaakt voor een democratische, moreel indifferente of moreel relatieve invulling. Hoewel Descartes’ en Spinoza’s concepten van moed nauwelijks aandacht hebben gekregen in filosofische en historische overzichten, tracht deze thesis te verduidelijken op welke manier zij een essentiële rol hebben gespeeld in de perspectieven die er door de tijd heen op moed zijn geweest. Bovendien zijn hun analyses filosofisch uiterst origineel en zijn ze vandaag de dag nog steeds actueel.

*Kernwoorden: moed, fortitudo, onverschrokkenheid, vastberadenheid, passies, Spinoza, Descartes.*

Bibliografie

Alain, *Propos sur le Bonheur* (Paris: Gallimard, 1928).

—— *Idées, Introduction à la philosophie* (Paris: Hartmann, 1942).

—— *Propos d’un Normand* (Paris: Gallimard, 1952).

Arendt, Hannah *The Promise of Politics,* Edited and with an Introduction by Jerome Kohn

 (New York: Schocken Books, 2005).

—— *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Introduction

 by Jerome Kohn (New York: Penguin Books, 2006).

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door

 Christine Pannier en Jean Verhaeghe (Groningen: Historische Uitgeverij, 2015).

Aquinas, St.Thomas, *Secunda Secundae Partis, Q. 123*, in *T*he Summa Theologica of St.

Thomas Aquinas, Second and Revised Edition, translated by Fathers of the English Dominican Province (1920), Online Edition by Kevin Knight. Geraadpleegd op 1 mei 2015, van http://www.newadvent.org/summa/3123.htm.

Barrett, William, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy* (Anchor

 Books/Doubleday, 1990).

Bauhn, Per *The Value of Courage* (Lund: Nordic Academic Press, 2003).

Breeur, Breeur ‘Meningen van de maag: Descartes en Alain over de passies’, *Tijdschrift voor*

 *Filosofie*, 69ste Jaarg., Nr. 2 (tweede kwartaal 2007), pp. 207-237.

Cicero, Marcus Tullius, *De Officiis*, trans. W. Miller (Cambridge, MA: Harvard University

 Press; and London: William Heineman, 1961).

Confucius, *De gesprekken*, vertaald en toegelicht door Kristofer Schipper (Amsterdam:

 Uitgeverij Augustus, 2014).

Gilles Deleuze, *Spinoza Philosophie pratique* (Paris: Minuit, 1983/2003).

Della Rocca, Michael, *Representation and the Mind–Body Problem in Spinoza* (New York:

 Oxford University Press, 1996).

Descartes, René. *Oeuvres De Descartes*, 11 vols., edited by Charles Adam and Paul Tannery,

 Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983. [geciteerd als AT gevolgd door het volume en

 paginanummers].

—— *Les Passions de l’âme* (Libraire Générale Francaise, 1990).

Foot, Philippa, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, new edition

 (Oxford: Clarendon Press, 2002).

Geach, Peter, *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

Green, Alexander, ‘Spinoza on the Ethics of Courage and the Jewish Tradition’, *Modern*

 *Judaism*, Vol. 33, No. 2 (May, 2013), pp. 199-225.

Hansen, Inge Lyse, *Muses as Models : Learning and the Complicity of Authority* (Michigan:

 The University of Michigan Press, 2008).

Heidegger, Martin *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967).

Hobbes of Malmesbury, Thomas, *Leviathan: or the Matter, Forme & Power of a Common*

 *wealth Ecclesiasticall and Civill.* (London: Green Dragon, 1651).

Hume*,* David, *A Treatise of Human Nature*, in Hume, *The Essential Philosophical Works*,

 with an introduction by Charlotte R. Brown and William Edward Morris (Hertfordshire:

 Wordsworth Editions Limited, 2011).

Ing, Michael David Kaulana, *The Dysfunction of Ritual in Early Confucianism* (Oxford:

 Oxford University Press, 2012).

Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, herausgegeben und erläutert von J.H. v. Kirchmann

 (Leipzig: Verlag der Durrschen Buchhandlung, 1870).

—— *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Jens Timmermann

 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004).

Laux, H., *Imagination et religion chez Spinoza: La potentia dans l’histoire* (Paris: Vrin,

 1993).

Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini: Essai sur l’extériorité* (Dordrecht: Kluwer Academic,

 1991)

Macintyre, Alasdair, *After Virtue* (New York: Bloomsbury Academic, 2013).

Malebranche, Nicolas, *Traité de morale*, réimprimé d’après d’édition de 1707, avec les

 variantes des editions de 1684 et 1697, et avec une introduction et des notes par Henri Joly

 (Paris: Libraire du Collège de France: 1882).

—— *De la recherche de la vérité*, nouvelle édition avec des notes et une introduction par M.

 Francisque Bouillier (Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1910).

Medina, Marc, ‘Everyday Courage: Living Courageously Without Being a Hero, *Existential*

 *Analysis,* 19.2 (Jul. 2008), pp. 280-298.

Miller, Ian William, *The Mystery of Courage* (London: Harvard University Press, 2000).

Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, mit einem

 Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen

 von Peter Pütz (München: Goldmann, 1999).

Peterson, Christopher & Seligman, Martin E.P., *Character Strengths and Virtues: A*

 *Handbook and Classification* (New York: Oxford UP, 2004).

Plato, *Laches*, in Plato, *Verzameld Werk (III),* in de vertaling van Mario Molegraaf

 (Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2012), pp. 321-354.

—— *Staatsman*, in Plato, *Verzameld Werk (I),* in de vertaling van Hans Warren en Mario

 Molegraaf (Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2012), pp. 707-792.

Poland, Warren S., ‘Courage and Morals’, *American Imago*, Vol. 64, No. 2 (Summer 2007),

 pp. 253-256.

Putman, Daniel, *Psychological Courage* (Maryland: Maryland University Press, 2004).

Rorty, Amélie Oksenberg, ‘The Two Faces of Courage’, *Philosophy*, Vol. 61, No. 236 (Apr.,

 1986), pp. 151-171.

Rutherford, Donald, "Descartes' Ethics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Spring

 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

 <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/descartes-ethics/>.

Scarre, Geoffrey, *On Courage* (New York: Routledge, 2010).

Schmitter, Amy M., "17th and 18th Century Theories of Emotions", The Stanford

 Encyclopedia of Philosophy(Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

 <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/emotions-17th18th/>.

Seneca, Lucius Annaeus, *De Providentia*, Latijnse tekst en een Nederlandse vertaling

 door Ben Bijnsdorp. Geraadpleegd op 1 mei 2015, van

 http://benbijnsdorp.nl/SenProv.html.

—— *Epistulae Morales ad Lucilium*, Latijnse tekst en een Nederlandse vertaling door Ben

 Bijnsdorp, Boek 4, brief 37. Geraadpleegd op 1 mei 2005, van

 http://benbijnsdorp.nl/SenEp037.html.

—— *Epistulae Morales ad Lucilium*, Latijnse tekst en een Nederlandse vertaling door Ben

 Bijnsdorp, Boek 7, brief 67. Geraadpleegd op 1 mei 2005, van

 http://benbijnsdorp.nl/SenEp067.html.

—— *Innerlijke Rust*, Vertaling en nawoord door Vincent Hunink (Amsterdam: Atheneum

 Polak & Van Gennep, 2013).

Shein, Noa, "Spinoza's Theory of Attributes", The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Fall

 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

 <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/spinoza-attributes/>.

Smith, S.B. *Spinoza’s book of life: Freedom and redemption in the “Ethics”* (New Haven:

 Yale University Press, 2003).

Spinoza, *Ethica*, vertaling door Corinna Vermeulen, redactie & annotatie door Han van Ruler

 & Corinna Vermeulen, nawoord door Han van Ruler en Leen Spruit (Amsterdam: Boom,

 2012).

Stolze, Ted, ‘An Ethics for Marxism: Spinoza on Fortitude’, *Rethinking Marxism*, Vol. 26,

 No. 4 (2014), pp. 561-580.

Taylor, Charles, *De malaise van de moderniteit*, met een voorwoord van Rob Houtepen,

 vertaald uit het Engels door Maarten van der Marel (Kempen: Kok Agora; Kapellen:

 Pelckmans, 1997).

Tillich, Paul, *The Courage to Be*, second edition, with an introduction by Peter J. Gomes

 (Yale UP: New Haven and London, 2000).

Wallace, James D., *Virtues and Vices* (London: Cornell Press, 1978).

Walton, Douglas N., *Courage: A Philosophical Investigation* (London: University Press,

 1986).

1. Geoffrey Scarre, *On Courage* (New York: Routledge, 2010), p. 112. [↑](#footnote-ref-1)
2. Alasdair Macintyre, *After Virtue* (New York: Bloomsbury Academic, 2013), p. 143. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ibid., p. 143. [↑](#footnote-ref-3)
4. Ibid., p. 143. [↑](#footnote-ref-4)
5. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe (Groningen: Historische Uitgeverij, 2015), p. 48 [1103 a3]. [↑](#footnote-ref-5)
6. Plato, *Laches*, in Plato, *Verzameld Werk (III),* in de vertaling van Mario Molegraaf (Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2012), p. 321 – 354. [↑](#footnote-ref-6)
7. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, p. 65 [1107 a1]. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Andreia* wordt ook wel als ‘dapperheid’ vertaald. [↑](#footnote-ref-8)
9. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, p. 94 [1115 a8]. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ibid., p. 96 [1115 b18]. [↑](#footnote-ref-10)
11. Ibid., p. 95 [1115 a28].

In de ogen van de (post-)moderne mens legt Aristoteles de lat waarschijnlijk niet alleen veel te hoog, maar in dit geval ook op een verkeerde plek. Echter moeten we niet vergeten dat híj leefde in een tijd waarin Homerische helden per definitie als voortreffelijk werden beschouwd en wíj daarentegen bij diezelfde figuren vragen zouden opwerpen met betrekking tot hun functie als rolmodel. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ibid., p. 95 [1115 a30]. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ibid., p. 95 [1115 a24]. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ibid., p. 98 [1116 b3]. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ibid., p. 71 [1109 a29]. [↑](#footnote-ref-15)
16. Ibid., p. 72 [1109 b20]. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ibid., p. 71 [1109 b5]. [↑](#footnote-ref-17)
18. Ibid., p. 64 [1106 b33]. [↑](#footnote-ref-18)
19. Ibid., p. 71 [1109 b8]. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ibid., p. 101 [1117 a35]. [↑](#footnote-ref-20)
21. Plato, *Staatsman*, in Plato, *Verzameld Werk (I),* in de vertaling van Hans Warren en Mario Molegraaf (Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2012), p. 791 [310 d/e].

Vergelijk Confucius: “Zonder ritueel leidt dapperheid tot chaos.” (Confucius, *De gesprekken*, vertaald en toegelicht door Kristofer Schipper (Amsterdam: Uitgeverij Augustus, 2014), p. 197 [8:2]) [↑](#footnote-ref-21)
22. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, p. 96 [1115 b26]. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ibid., p. 99-100 [1117 a5-a10]. [↑](#footnote-ref-23)
24. ‘Virtus’ is etymologisch verwant aan ‘vir’, wat man betekent. Echter is het geslacht van het woord zelf vrouwelijk, waardoor de personificatie van moed – Virtus – als een vrouw wordt afgebeeld (bijvoorbeeld op munten). De reden was ook om zo het onderscheid met Mars te verduidelijken, omdat ze net als hem zeer mannelijk werd neergezet, namelijk als overwinnaar op het slagveld met wapens in de handen. Er zijn bovendien geen reliëfs bekend waarop zij niet met een mannelijke metgezel wordt afgebeeld, mogelijk om de moed van de man te accentueren. Zie: Inge Lyse Hansen, *Muses as Models : Learning and the Complicity of Authority* (Michigan: The University of Michigan Press, 2008), pp. 280-281. [↑](#footnote-ref-24)
25. Seneca wordt hier als vertegenwoordiger van de Stoa – in het bijzonder van de Nieuwe Stoa – genomen om twee redenen: hij heeft relatief veel over moed geschreven en er zijn duidelijke overeenkomsten met Descartes. [↑](#footnote-ref-25)
26. Lucius Annaeus Seneca, *De Providentia*, 4.6, Latijnse tekst en een Nederlandse vertaling door Ben Bijnsdorp. Geraadpleegd op 1 mei 2015, van http://benbijnsdorp.nl/SenProv.html. [↑](#footnote-ref-26)
27. Of de slogan die de Antwerpse politicus Bart de Wever in zijn verkiezingscampagne gebruikte (en die hij leende van de wapenspreuk van Haarlem) – *vicit vim virtus* – die door sommigen werd vertaald met ‘de *deugd* heeft het geweld overwonnen’ en door anderen met ‘de *moed* heeft het geweld overwonnen’. [↑](#footnote-ref-27)
28. William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy* (Anchor Books/Doubleday, 1990), p. 198. [↑](#footnote-ref-28)
29. Lucius Annaeus Seneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, Latijnse tekst en een Nederlandse vertaling door Ben Bijnsdorp, Boek 7, brief 67. Geraadpleegd op 1 mei 2005, van http://benbijnsdorp.nl/SenEp067.html. [↑](#footnote-ref-29)
30. Ibid.

In de laatste zin is het hoogstwaarschijnlijk dat *virtute* met moed vertaald moet worden, aangezien het niet aan de orde is of deugd als zodanig wel goed en wenselijk is. [↑](#footnote-ref-30)
31. Paul Tillich, *The Courage to Be*, second edition, with an introduction by Peter J. Gomes (Yale UP: New Haven and London, 2000), p. 5. [↑](#footnote-ref-31)
32. Ibid., p. 12. [↑](#footnote-ref-32)
33. Toch zijn niet alle Stoïcijnen het erover eens dat moed onvoorwaardelijk voortreffelijk is. Zo beweert Cicero dat moed die niet ingetoomd wordt door de verenigende banden van de samenleving een soort brutaliteit of beestachtigheid zou zijn. Zie: Marcus Tullius Cicero, *De Officiis*, trans. W. Miller (Cambridge, MA: Harvard University Press; and London: William Heineman, 1961), p. 161, [boek 1, hoofdst. 44]. [↑](#footnote-ref-33)
34. Paul Tillich, *The Courage to Be*, p. 16. [↑](#footnote-ref-34)
35. St.Thomas Aquinas, *T*he Summa Theologica of St. Thomas Aquinas, Second and Revised Edition, translated by Fathers of the English Dominican Province (1920), Online Edition by Kevin Knight, 2a. 2ae. 123, 12. Geraadpleegd op 1 mei 2015, van http://www.newadvent.org/summa/3123.htm. Latijnse tekst geraadpleegd op 1 mei 2015, van http://www.corpusthomisticum.org/sth3123.html. *Citaten zijn mijn vertalingen.* [↑](#footnote-ref-35)
36. Gebaseerd op Aristoteles, die reeds had beweerd dat om voortreffelijk te handelen, men dat moet doen “vanuit een vaste, onveranderlijke innerlijke houding” (Aristoteles, *Ethica*, p. 61 [1105 b33]). [↑](#footnote-ref-36)
37. Ibid. 2a. 2ae. 123, 2. [↑](#footnote-ref-37)
38. Ibid. 2a. 2ae. 123, 5. [↑](#footnote-ref-38)
39. Ibid. 2a. 2ae. 123, 11. [↑](#footnote-ref-39)
40. Ibid. 2a. 2ae. 123, 6. [↑](#footnote-ref-40)
41. Ibid. 2a. 2ae. 123, 6. [↑](#footnote-ref-41)
42. Ibid. 2a. 2ae. 123, 8. [↑](#footnote-ref-42)
43. Donald Rutherford, "Descartes' Ethics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/descartes-ethics/>. [↑](#footnote-ref-43)
44. Amy M. Schmitter, "17th and 18th Century Theories of Emotions", The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/emotions-17th18th/>. [↑](#footnote-ref-44)
45. René Descartes, *Les Passions de l’âme* (Libraire Générale Francaise, 1990), art. 38, 39, 40, 45, 46, 47, 211. [↑](#footnote-ref-45)
46. Ibid., art. 52. [↑](#footnote-ref-46)
47. Ibid., art. 171. [↑](#footnote-ref-47)
48. Ibid., art. 28. [↑](#footnote-ref-48)
49. Ibid., art. 138. [↑](#footnote-ref-49)
50. Ibid., art. 27. [↑](#footnote-ref-50)
51. Ibid., art. 46. [↑](#footnote-ref-51)
52. Ibid., art. 172. [↑](#footnote-ref-52)
53. Ibid., art. 68. [↑](#footnote-ref-53)
54. Volgens Hobbes is moed zelfs een vorm van hoop: ‘[courage is] hope of avoiding hurt by resistence’ (Thomas Hobbes of Malmesbury, *Leviathan: or the Matter, Forme & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill.* (London: Green Dragon, 1651), p. 35.). [↑](#footnote-ref-54)
55. Descartes, *Les Passions de l’âme,* art. 173. [↑](#footnote-ref-55)
56. Ibid. [↑](#footnote-ref-56)
57. Ibid., art. 166. [↑](#footnote-ref-57)
58. Ibid., art. 52. [↑](#footnote-ref-58)
59. Ibid., art. 75. [↑](#footnote-ref-59)
60. Ibid., art. 73. [↑](#footnote-ref-60)
61. Ibid. [↑](#footnote-ref-61)
62. Ibid., art. 175. [↑](#footnote-ref-62)
63. Ibid., art. 176. [↑](#footnote-ref-63)
64. Ibid., art. 211.

 ‘Goed’ moet hier worden opgevat in bio-functionele termen en heeft dus geen morele of ethische lading. [↑](#footnote-ref-64)
65. Ibid., art. 45. [↑](#footnote-ref-65)
66. AT V 86–7. [↑](#footnote-ref-66)
67. AT IXB 14. [↑](#footnote-ref-67)
68. Descartes, *Passions de l’ âme*, art. 153. [↑](#footnote-ref-68)
69. Ibid., art. 59. [↑](#footnote-ref-69)
70. Ibid., art. 152. [↑](#footnote-ref-70)
71. Ibid., art. 160. [↑](#footnote-ref-71)
72. Ibid., art. 157.

Zie ook Malebranche die Seneca bekritiseert omdat hij moed – in zijn bespreking van Cato – aan hoogmoed gelijkgesteld zou hebben. Echter heeft hij hier voornamelijk christelijke redenen voor:

“Quel excès de confondre la grandeur de courage avec l’orgeuil, et de séparer la patience d’avec humilité pour la joindre avec une fierté insupportable! Mais que ces excès flattent agréablement la vanité de l’homme, qui ne veut jamais s’abaisser, et qu’il est dangereux principalement à des chrétiens de s’instruire de la morale dans un auteur aussi peu judicieux que Sénèque; mais dont l’imagination est si forte, si vive et si impétueuse, qu’elle éblouit, qu’elle étourdit, et qu’elle extraine tous ceux qui ont peu de fermeté d’esprit, et beaucoup de sensibilité pour tout ce qui flatte la concupiscence de l’orgeuil.” (N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, nouvelle édition avec des notes et une introduction par M. Francisque Bouillier (Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1910), p. 257).

Dat voor Malebranche moed een “grandeur” is en een “fermeté d’esprit pour rendre à Dieu leurs devoirs” wordt nog eens bevestigd in: N. Malebranche, *Traité de morale*, réimprimé d’après d’édition de 1707, avec les variantes des editions de 1684 et 1697, et avec une introduction et des notes par Henri Joly (Paris: Libraire du Collège de France: 1882), p.189. [↑](#footnote-ref-72)
73. Descartes, *Passions de l’ âme*, art. 161. [↑](#footnote-ref-73)
74. Vergelijk de Chinese filosofie, waarin de passies over het geheel genomen voor niet-aangeleerde disposities (*untaught dispositions*) staan, die aanvankelijk nog rauw en moreel indifferent zijn en daarom door middel van rituelen (*li*) in goede banen moeten worden geleid, zodat ze aangeleerde disposities (*taught dispositions*) oftewel deugden kunnen worden. (Michael David Kaulana Ing, *The Dysfunction of Ritual in Early Confucianism* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 29-33). [↑](#footnote-ref-74)
75. Descartes, *Passions de l’ âme*, art. 146. [↑](#footnote-ref-75)
76. “Car il n’y a que la seule irrésolution qui cause les regrets et les repentirs.” (Descartes à Elisabeth – Egmond, 15 septembre 1645 (AT IV 264). [↑](#footnote-ref-76)
77. Vergelijk Seneca: “[Naar de wijsheid, die de enige vrijheid is,] voert slechts één pad en wel een recht pad; wijk daar niet vanaf; loop dus met vaste tred (…) Van [de rede] zul je leren waar je op af moet gaan en op welke manier. Je zult niet in drijfzand terecht komen (…) Schandalig is het niet op eigen initiatief op weg te gaan maar slechts rond te zeulen en dan, als je opeens midden in een chaotische toestand terecht bent gekomen, te vragen: ‘Hoe ben ik hier in godsnaam verzeild geraakt?” (Seneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, boek 4, brief 37). [↑](#footnote-ref-77)
78. Descartes, *Discours de la méthode* (AT VI, 22–27). [↑](#footnote-ref-78)
79. Descartes, *Passions de l’âme*, art. 170. [↑](#footnote-ref-79)
80. Ibid., art. 175. [↑](#footnote-ref-80)
81. Roland Breeur, ‘Meningen van de maag: Descartes en Alain over de passies’, *Tijdschrift voor Filosofie*, 69ste Jaarg., Nr. 2 (tweede kwartaal 2007), pp. 207-237 (235). [↑](#footnote-ref-81)
82. Ibid., art. 48. [↑](#footnote-ref-82)
83. Ibid., art. 49. [↑](#footnote-ref-83)
84. Merk op dat Descartes het niet heeft over ‘slechte’, ‘goede’ en de ‘beste’ zielen, maar over ‘zwakke’, ‘sterke’ en de ‘sterkste’ zielen. [↑](#footnote-ref-84)
85. Brief aan Elisabeth, 4 augustus 1645 (AT IV, p. 266). [↑](#footnote-ref-85)
86. Breeur, ‘Meningen van de maag: Descartes en Alain over de passies’, p. 236. [↑](#footnote-ref-86)
87. Alain, *Idées, Introduction à la philosophie* (Paris: Hartmann, 1942), p. 189. [↑](#footnote-ref-87)
88. Hobbes definieert woede (*anger*) als “sudden courage” (Hobbes, *Leviathan*, p. 35). [↑](#footnote-ref-88)
89. “Unlike many themes in Spinoza such as God and nature, the mind– body problem and freedom, among others, courage is not one highly discussed.” (Alexander Green, ‘Spinoza on the Ethics of Courage and the Jewish Tradition’, *Modern Judaism*, Vol.33, No. 2 (2013), pp.199-225 (p. 218)). [↑](#footnote-ref-89)
90. Voor een Marxistisch perspectief zie: Ted Stolze, ‘An Ethics for Marxism: Spinoza on Fortitude’, *Rethinking Marxism*, Vol. 26, No. 4 (2014), pp. 561-580.

Voor een Joods perspectief zie: Alexander Green, ‘Spinoza on the Ethics of Courage and the Jewish Tradition’, *Modern Judaism*, Vol.33, No. 2 (2013), pp.199-225. [↑](#footnote-ref-90)
91. Gilles Deleuze, *Spinoza Philosophie pratique* (Paris: Minuit, 1983/2003), p. 24.

In dit werk wordt moed (*fortitudo*) verder geen enkele keer genoemd. [↑](#footnote-ref-91)
92. Spinoza, *Ethica*, vertaling door Corinna Vermeulen, redactie & annotatie door Han van Ruler & Corinna Vermeulen, nawoord door Han van Ruler en Leen Spruit (Amsterdam: Boom, 2012), 3p7. [↑](#footnote-ref-92)
93. Ibid., 3p59s. [↑](#footnote-ref-93)
94. Paul Tillich, *The Courage to Be*, p. 22. [↑](#footnote-ref-94)
95. Zie o.a. Spinoza, *Ethica*, 4praef. Afgeleid van Ovidius, *Metamorphoses*, VII, 20v: *Video meliora, proboque, deteriora sequor*.

Zie ook Confucius die het predicaat ‘laf’ hieraan toevoegt: “Zien wat rechtvaardig is, maar niet [daarnaar] handelen, dat is lafheid.” (Confucius, *De gesprekken*, p. 120 [2:24]). [↑](#footnote-ref-95)
96. Spinoza, *Ethica*, 3p59s [↑](#footnote-ref-96)
97. Seneca, *Innerlijke Rust*, Vertaling en nawoord door Vincent Hunink (Amsterdam: Atheneum-Polak & Van Gennep, 2013), p. 58. [↑](#footnote-ref-97)
98. S.B. Smith, *Spinoza’s book of life: Freedom and redemption in the “Ethics”* (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 200-201. [↑](#footnote-ref-98)
99. Spinoza, *Ethica*, 4p37. [↑](#footnote-ref-99)
100. Ibid., 4p37s1. [↑](#footnote-ref-100)
101. Ibid., 4p73. [↑](#footnote-ref-101)
102. Ibid., 2ax2 [↑](#footnote-ref-102)
103. Vergelijk Alain: “L'homme est courageux ; non pas à l'occasion, mais essentiellement. Agir c'est oser. Penser c'est oser. Le risque est partout ; cela n'effraie point l'homme.” (Alain, *Propos sur le Bonheur* (Paris: Gallimard, 1928), XV, p. 39). [↑](#footnote-ref-103)
104. Zie wederom Alain: “Toute vertu est courage (…) le mot “lâche” soit la plus grave des injures” (Alain, *Propos d’un Normand* (Paris: Gallimard, 1952), t. I, XCVII). [↑](#footnote-ref-104)
105. Spinoza, *Ethica*, 5p10s. [↑](#footnote-ref-105)
106. H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza: La potentia dans l’histoire* (Paris: Vrin, 1993), p. 224. [↑](#footnote-ref-106)
107. Spinoza, *Ethica*, 5p40. [↑](#footnote-ref-107)
108. Ibid., 4p73s. [↑](#footnote-ref-108)
109. Michael Della Rocca, *Representation and the Mind–Body Problem in Spinoza* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 9-17. [↑](#footnote-ref-109)
110. Noa Shein, "Spinoza's Theory of Attributes", The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/spinoza-attributes/>. [↑](#footnote-ref-110)
111. Spinoza, Ethica, 2p7s. [↑](#footnote-ref-111)
112. Spinoza, *Ethica*, 3p51s. [↑](#footnote-ref-112)
113. Ibid., 3p51s. [↑](#footnote-ref-113)
114. Ibid. 4p54.

Overigens is berouw voor Spinoza wel degelijk nuttig, evenals nederigheid en angst, in tegenstelling tot wat Descartes hierover beweert: “Want als mensen met een zwak gemoed allemaal even trots waren, zich nergens voor schaamden en nergens bang van waren, met welke banden zouden ze dan met elkaar verbonden en tegengehouden kunnen worden? Het volk is angstaanjagend, tenzij het bang is.” (4p54s). [↑](#footnote-ref-114)
115. Ibid., 4p69dem [↑](#footnote-ref-115)
116. Ook Cicero onderscheidde al scherp tussen *audacia* en *fortitudo*, maar doet dit op basis van hun verband met rechtvaardigheid, dat een hiërarchisch hogere deugd is dan moed. Er is dus niet zoiets als *fortitudo mala* (Marcus Tullius Cicero, *De Officiis*, p. 65 [boek 1, hoofdst. 19]). [↑](#footnote-ref-116)
117. Ibid., 4p69cor/s [↑](#footnote-ref-117)
118. Ibid., 4p55-56 [↑](#footnote-ref-118)
119. Ibid., 5p42. [↑](#footnote-ref-119)
120. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Jens Timmermann (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), p. 9. [↑](#footnote-ref-120)
121. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, herausgegeben und erläutert von J.H. v. Kirchmann (Leipzig: Verlag der Durrschen Buchhandlung, 1870), p. 211-212. [↑](#footnote-ref-121)
122. David Hume*, A Treatise of Human Nature*, in Hume, *The Essential Philosophical Works*, with an introduction by Charlotte R. Brown and William Edward Morris (Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2011), 3.3.3, p. 522.

In het verlengde van Descartes, maar uitmondend in een andere (negatievere) beoordeling, heeft Hume het ook over *overmatige* moed: “Accordingly we may observe, that an excessive courage and magnanimity, especially when it displays itself under the frowns of fortune, contributes, in a great measure, to the character of a hero, and will render a person the admiration of posterity; at the same time, that it ruins his affairs, and leads him into dangers and difficulties, with which otherwise he would never have been acquainted.” (Ibid., 3.3.2, p. 519). [↑](#footnote-ref-122)
123. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen von Peter Pütz (München: Goldmann, 1999), I, 10 [↑](#footnote-ref-123)
124. Ibid., III, 46, s. 1. [↑](#footnote-ref-124)
125. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), p. 297.

Vergelijk wat Kant zegt over ‘Entschlossenheit’ in bovenstaande passage uit de *Grundlegung*. [↑](#footnote-ref-125)
126. Tillich, *The Courage to Be*, p. 3. [↑](#footnote-ref-126)
127. Ibid., p. 155.

Zie ook Levinas, voor wie moed zich eveneens manifesteert ‘desondanks’: ‘Le courage est malgré elle [la mort]. Il a son idéal ailleurs, il m'engage dans la vie.’ (Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l’extériorité* (Dordrecht: Kluwer Academic, 1991), p. 195). [↑](#footnote-ref-127)
128. Tillich, *The Courage to Be*, p. 181. [↑](#footnote-ref-128)
129. Ibid. [↑](#footnote-ref-129)
130. “the courage to choose”, in: Marc Medina, ‘Everyday Courage: Living Courageously Without Being a Hero, *Existential Analysis,* 19.2 (Jul. 2008), p. 282. [↑](#footnote-ref-130)
131. Hannah Arendt *The Promise of Politics,* Edited and with an Introduction by Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005) p. 122. [↑](#footnote-ref-131)
132. “Courage liberates men from their worry about life for the freedom of the world. Courage is indispensable because in politics not life but the world is at stake.” (Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Introduction by Jerome Kohn (New York: Penguin Books, 2006), p. 155). [↑](#footnote-ref-132)
133. Christopher Peterson & Martin E.P. Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (New York: Oxford UP, 2004), p. 13. [↑](#footnote-ref-133)
134. Daniel Putman, *Psychological Courage* (Maryland: Maryland University Press, 2004), p. 2. [↑](#footnote-ref-134)
135. Charles Taylor, *De malaise van de moderniteit*, met een voorwoord van Rob Houtepen, vertaald uit het Engels door Maarten van der Marel (Kempen: Kok Agora; Kapellen: Pelckmans, 1997), p. 40. [↑](#footnote-ref-135)
136. Zo stelt Poland: “Courage arises in one person’s character, but its presence is defined by others. This shunning of praise is not false modesty. It is the essence of courage.” (Warren S. Poland, ‘Courage and Morals’, *American Imago*, Vol. 64, No. 2 (Summer 2007), p. 256.). Het is interessant om te zien hoe ver deze onwetende vorm van moed verwijderd is van de rationele vorm van moed uit de traditie. [↑](#footnote-ref-136)
137. Voor het standpunt dat moed onveranderlijk in een bepaald opzicht (qua moed) goed is – niet in alle opzichten, want moreel gezien kan de actor iets te verwijten zijn – zie: James D. Wallace, *Virtues and Vices* (London: Cornell Press, 1978), pp. 76-77; Per Bauhn, *The Value of Courage* (Lund: Nordic Academic Press, 2003), pp. 38-39. [↑](#footnote-ref-137)
138. Onder andere Walton, Foot en Geach betwijfelen of moed altijd goed is, zeker wanneer er slechte doeleinden mee gepaard gaan. Zie voor dit standpunt: Douglas N. Walton, *Courage: A Philosophical Investigation* (London: University Press, 1986), p. 230; Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, new edition (Oxford: Clarendon Press, 2002), p. 15; Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 160. [↑](#footnote-ref-138)
139. Ian William Miller, *The Mystery of Courage* (London: Harvard University Press, 2000), p. 8. [↑](#footnote-ref-139)
140. Rorty Oksenberg zegt hierover: “Courage is most dangerous when a person acts for the sake of being courageous, taking it to be an independent good, rather than one measured by its ends, bounded, checked and directed by other virtues.” (Amélie Oksenberg Rorty, ‘The Two Faces of Courage’, *Philosophy*, Vol. 61, No. 236 (Apr., 1986), p. 153). [↑](#footnote-ref-140)