Bibliografisch Essay

TIEN FILOSOFEN NA DE LOCKDOWN

Levi Haeck

Emiliano Acosta, *Filosofische Decamerone*, Leuven, Acco, 2024 (tweede druk), 200 p., ISBN 9789464671605, €25,75.

Dat ik dit boek niet eerder beginnen lezen ben, spijt me zeer. Vorig jaar stelde ik een themanummer samen over kritisch denken voor de Uil van Minerva (36/2). In mijn editoriaal benadrukte ik dat de canonieke leuze van het kritisch denken, 'ken jezelf', een politieke dimensie herbergt die vandaag vergeten is. Laat deze vergetelheid nu precies datgene zijn waarop Emiliano Acosta, in dit nieuwe boek, zijn pijlen richt.

Tijdens de coronapandemie leek iedereen (niet iederéén, maar toch wel velen) een manier te zoeken om nieuw élan te geven aan de aloude (on)deugd van het escapisme. Zo stelt Acosta vast: "[...] sommigen kochten een hond, anderen consumeerden meer alcohol en/of drugs dan in pre-COVID-tijden, sommigen schilderden portretten van Merkel en Orban, anderen scheidden". Dit soort escapisme ging gepaard met "het idee dat de lockdown ons [...] de kans gaf om terug te keren naar onszelf", waarbij het devies 'ken jezelf' "ons dagelijks brood" werd (9-10). "Terugkeren naar de waarheid over zichzelf door te abstraheren van de realiteit" leek, aldus Acosta, "plotseling een trend" (10).

Maar is het deze "collectieve behoefte om te vluchten van de onmiddellijke realiteit" die de filosofen doorheen de geschiedenis met de leuze 'ken jezelf' op het oog hadden? Dat het antwoord op deze vraag negatief is, is het leitmotiv van Acosta's boek. Het eerste hoofdstuk opent met Plato's kijk op de zaak:

> "Plato vindt in zichzelf niet Plato maar het onoplosbare conflict tussen denkactiviteit, verlangens en passies dat onze ziel als product van de cultuur is. Hij vindt in zichzelf iets universeels, de vorm van de ziel van alle mensen die tegelijk de afspiegeling is van de politieke machtsstructuur van de samenleving" (10).

Om jezelf te kennen moet je volgens Plato naar *buiten* kijken in plaats van naar binnen. Dit is ook de boodschap van Giovanni Boccaccio's (1313-1375) *Decameron(e)*, de beroemde raamvertelling waarnaar Acosta's boek terugverwijst. In Boccaccio's roman wordt beschreven hoe, naar aanleiding van

de uitbraak van de Zwarte Dood in het Firenze van 1348, zeven vrouwen en drie mannen naar een villa op het platteland vluchten om samen tien dagen van de schone — niet-geïnfecteerde — lucht te genieten. Van het gevaar op besmetting bevrijd, vertellen ze elkaar dagelijks tien verhalen, en dit voor tien dagen lang. Ze vluchten voor het virus om elkaar te vinden.

Bijna 700 jaar later biedt Acosta ons een expliciet *filosofische* Decamerone. Hij doet dit evenwel niet tijdens, maar *na* de pandemie, want zoals Hegels uil van Minerva reeds toonde, komt de filosofie altijd te laat. In de avondschemering van de pandemie bezorgt de uil ons nu tien filosofen, goed voor tien dagen reflectie. In tien hoofdstukken, waarin telkens een filosoof de revue passeert, laat Acosta ons kennismaken met tien manieren om onszelf te kennen door *niet* aan introspectie te doen.

In wat volgt, bespreek ik kort de vijf eerste hoofdstukken (de vijf eerste 'dagen') uit Acosta's boek. Deze handelen over Heraclitus, Plato, Aristoteles, Al-Farabi, en Kant. De uitstekende resterende hoofdstukken, handelend over Wollstonecraft, Fichte, de Beauvoir, Heidegger en tot slot Preciado, laat ik over aan de lezer.

Voor mij — met de nadruk op het feit dat ik hier een positie inneem — toont het boek indirect drie zaken.

- Ten eerste, dat de geschiedenis van de filosofie een streven naar universaliteit is.
- Ten tweede, dat elke concrete kritiek op 'het universalisme' (*tout court/überhaupt*) er in feite op neerkomt dat deze of gene welbepaalde universalistische theorie of positie niet universeel *genoeg* was. Dit tonen vooral de hoofdstukken over Wollstonecraft en de Beauvoir.
- En ten derde (als combinatie van een en twee): soms is de strijd voor een particuliere identiteit (de strijd voor vrouwenrechten, bijvoorbeeld) het meest universele wat gedaan kan worden. In BLM zit ALM besloten, bijvoorbeeld

Dag 1: Heraclitus

De 'eerste dag' geeft me meteen een tweede reden om er spijt van te hebben dat ik het boek niet eerder opensloeg. Volgens Heraclitus, aldus Acosta, is er een categorie mensen die we "de velen" moeten noemen. Zij zijn degenen die "leven alsof ze een 'eigen wijsheid' zouden hebben", die "denken dat ze al weten wat de realiteit is" en dus geen "[behoefte voelen] om te filosoferen". Onderliggend aan deze attitude van de velen is dat zij denken dat "hun weten hun *eigen* [weten] is en "dat ze daar vrij over hebben gedacht" (19). Heraclitus wil ons doen inzien dat zij die menen origineel te zijn, 'de velen' namelijk, eigenlijk het minst van al

origineel zijn. Eveneens onderliggend aan de attitude van de velen is hun 'gezond verstand': zij menen dat de taal die zij spreken een weerspiegeling is van de wereld zoals die op zichzelf bestaat. Hun taal is echter slechts een particuliere taal, Grieks bijvoorbeeld, maar er wordt gedaan alsof ze universeel is. De velen zijn dus idioten in de oorspronkelijke Griekse betekenis van het woord: een idioot is "iemand die in zijn eigen of privé-[...]wereld leeft en zich niet wil verheffen tot een algemeen standpunt in het leven". Meer precies stelt Heraclitus dat de velen niet (willen) inzien dat het er niet om gaat *jezelf te zijn*, en daar genoegen in te nemen, maar in te zien dat *alles één* is (29). Dit inzicht lijkt me vandaag hoogst relevant. We zijn ziek aan onszelf — aan onze particuliere situatie.

Wie wakker wil zijn, aldus Heraclitus, moet daarentegen inzicht proberen verkrijgen in de "bijzondere wet" volgens dewelke "de realiteit een eenheid uitmaakt". Deze bijzondere wet is "de logos die alle dingen gemeen hebben" en dus waarachtig universeel is. Deze wet legt een eenheid op aan alles wat is, en legt zo de identiteit bloot van de twee ultieme tegengestelden: de identiteit van alles en één (21). Acosta legt het als volgt uit:

> "De ware realiteit is niet een kant-en-klare verzameling van onveranderlijke elementen die bestaan indien ze in zichzelf volharden. De ware realiteit is eerder een constant veranderingsproces waarin elk zijnde — elk iets dat is — zijn tegengestelde wordt: het zijn van de dag bestaat bijvoorbeeld in nacht-worden, in de overgang dus naar zijn andere. Daarom is de identiteit tussen alles en één niet eenvoudig maar dialectisch: identiteit van tegengestelden in het element van de verandering of worden: A = -A, dus waar '=' de logos, de wet, is" (21).

Ik had het er daarnet over dat velen onder ons een vorm van escapisme aangingen tijdens de lockdown. Welnu, dit kan ook geïnterpreteerd worden als een vlucht voor de wet die alles samenhoudt (en alles differentieert). Acosta zegt dit niet letterlijk, maar dit lijkt toch, met Heraclitus, zijn suggestie te zijn. Als we de dialectische wet die het universum in zijn greep houdt, serieus nemen, moeten we het volgende erkennen:

> "Niets is enkelvoudig, alles is het resultaat van een proces. [...] Maar het gezond verstand kan niet aanvaarden dat onze eigen identiteit een fantasma is en vervormt de illusie van mijn identiteit tot een ding of substantie: de man, de vrouw, de trans, de ziel, het brein. De velen houden van labels, die de realiteit fixeren. Ze verdragen de stabiele instabiliteit van het zijn van de zijnden niet" (24).

De idioten (die we allen zijn) denken dat ze een *uniek* perspectief hebben op een *onafhankelijke werkelijkheid* die ze, met de taal, rechtstreeks of onrechtstreeks kunnen beschrijven. Ze denken dat er een privaat perspectief kan zijn op een universele orde. Het enige wat ons (enigszins) kan redden van deze idiotie is niet te luisteren naar *onszelf*, om te proberen de wereld 'op zichzelf' te kennen, maar naar de dialectische logos van de dingen.

De idioot in ons protesteert.

Dag 2: Plato

Met Plato belanden we bij de liefde. Plato toont dat liefde in het hart van de filosofie zit: filosofie is "noch wijsheid noch onwetendheid [...] maar *iets daartussen*, met name streven naar wijsheid" (36). Dit streven is ten gronde erotisch. "De kracht die mensen tot het filosoferen brengt, is *eros* zelf" (38). Deze kracht zit overal: "in de voortplanting, het onderwijs, de kunst, de politiek en de filosofie. Daarentegen reduceren de mensen volgens Plato de totaliteit van *eros* tot het eerste verschijnsel van *eros* [voortplanting]" (39). Bij eros gaat het, volgens Plato, om de menselijke betrachting om onsterfelijk te worden. Het krijgen van kinderen is dan slechts "één manier om aan de onsterfelijkheid deel te nemen, zij het een zeer gewone en magere", want je kan ook, naast nieuwe individuen, pogen om "nieuwe ideeën, nieuwe kunstvoorwerpen of nieuwe politieke idealen" te produceren (44-45).

Deze 'verbreding' van ons begrip van eros heeft, aldus Acosta, niets te maken met platonische liefde (een uitvindsel van de renaissance), de liefde zonder lichamelijkheid of lichamelijk verlangen (48). Het is niet dat erotiek *ook* a-lichamelijk kan zijn, zoals bijvoorbeeld in de wijsbegeerte. Het punt is dat erotiek *tegelijk* lichamelijk én filosofisch (én politiek) is. Daar waar 'platonische liefde' de erotiek *elders* wil situeren (en met een seksuele ascese gepaard gaat), wil Plato de erotiek *overal* situeren. Metafysisch gezien is een filosofische conferentie even erotisch als een orgie. Het is *idioot* om dat te willen ontkennen (53).

Dit inzicht kan eveneens niet irrelevant genoemd worden: zoals ook bleek uit mijn themanummer over kritisch denken, spreekt er verlangen, genot, en eros uit 'complotdenken' evenzeer als uit wetenschappelijk denken. Gegeven de politieke impasse tussen beide kampen zou het niet slecht zijn om ze soms toch eens over eenzelfde kam te scheren.

Dag 3: Aristoteles

Met Aristoteles brengt Acosta ons daarentegen tot het inzicht dat we eigenlijk, als we onszelf eens goed bekijken, helemaal geen idioten *kunnen* zijn. De idioot beweert solitair te zijn. Volgens Aristoteles is de mens, zo ook de idiote mens, evenwel ten gronde een politiek — want sprekend — dier. De taal, zo maakt Aristoteles duidelijk in zijn *Politika*, plaatst "ons onmiddellijk in een intersubjectieve dimensie" (53).

Dit is iets anders dan zeggen dat de mens een *rationeel dier* is — een dominante idee, die klassiek aan de Westerse filosofie wordt toegeschreven. Volgens Aristoteles zijn mensen echter niet zozeer rationeel, maar gaat het erom dat mensen kunnen spreken, *full stop*. Dat wil zeggen dat we, 'bovenop' de dierlijkheid de we delen met andere dieren (we zoeken lust en vermijden onlust, en kunnen dit met geluiden en andere tekens aan elkaar communiceren), ook over

een orgaan of zintuig "voor het goede en het kwade, het rechtvaardige en het onrechtvaardige" beschikken (Aristoteles geciteerd uit Acosta, 62). Dit zintuig, de taal, brengt ons tot politiek; tot een openbare ruimte waar we ons tot elkaar richten om het eerst en vooral *niet* met elkaar eens te zijn. Spreken is tegenspreken, zou je kunnen zeggen. In hoge mate contrair aan het beeld van de mens als een *rationeel* wezen, lezen we bijgevolg dat "een samenleving zonder conflicten [...] volgens Aristoteles een gemeenschap zonder mensen [is], iets onmenselijks" (63). Eenheid en uniformiteit in de polis willen teweegbrengen is zoveel als "de *polis* tot een huis vernederen", waar de vader als een opperbevelhebber de enige is die het voor het *zeggen* heeft (aldus Aristoteles!). Ook dit inzicht is cruciaal in de nasleep van de pandemie.

Dit biedt echter vooral een interessant perspectief op onze verhouding tot niet-sprekende dieren. Vaak verzandt men in deze in de oppositie tussen twee posities: *of* men schrijft mensachtige kwaliteiten toe aan deze dieren, om hen zodoende op een hoger niveau te stellen (men kent er rechten aan toe, bewustzijn, taal etc.), *of* men reduceert *ons* tot deze niet-sprekende dieren. Als we Acosta's Aristotelesinterpretatie mogen geloven, dan is de boodschap duidelijk: beide posities zijn door en door antropomorf. Op grond van het feit dat we spreken, kunnen we ervan uitgaan dat we onze niet-sprekende 'zuiver dierlijke' aard verlaten hebben. Maar op grond van het feit dat we spreken, doen we er alles aan om naar die toestand *terug* te keren — en hierop berust ons *beeld* van die initiële toestand. Het onderscheid tussen niet-sprekende dieren en sprekende dieren, maar dus ook het *domein* van niet-sprekende dieren *zelf*, hebben we te danken aan het feit dat *wij* spreken:

> "Het zintuiglijke bewustzijn zonder taal dat we op andere dieren projecteren lijkt me niets dierlijks maar eerder iets tot-en-met menselijks. Die curiositeit, die begeerte om te weten wat andere dieren voelen, hebben andere dieren niet. [...] Is het niet zo dat wat we daar projecteren een voorbeeld is van het verloren paradijs waarvan we constant aan het dromen zijn? [...] Is het niet zo dat we daarmee een *buiten* van de taal scheppen waaruit we ooit werden verdreven en waarnaar we hevig verlangen?" (68).

Zelden las ik zulk een accurate omschrijving van de impasse waarin we ons als mens in relatie tot niet-mensen bevinden.

Dag 4: Al-Farabi

Het hoofdstuk over Al-Farabi, een van de belangrijkste filosofen uit het gouden tijdperk van de islam (van ca. 750 tot ca. 1250), lijkt me de volgende boodschap te willen overbrengen: het particularisme (culturen, religies, talen) kan een universalisme (door de filosofie beschreven) in zich dragen en uitdrukken (een cultuur, religie, of taal kan refereren aan een filosofische universele waarheid),

maar elk universalisme dient zich particularistisch uit te drukken (80). Filosofie biedt het enige “discours gebaseerd op apodictische argumenten”, het is “de enige conceptuele ruimte waarin we elkaar *als mensen* — dus: niet als heidenen, moslims, christenen of joden — ontmoeten (76). Particularismen als religie zijn dan “de *vertaling* van de waarheid van de filosofie in een taal die iedereen kan begrijpen”, een taal die effectiever is “dan de filosofie om de gemeenschap te overtuigen van de waarheid van de filosofie over wat het goede, de deugden en de morele en politieke plichten van de individuen zijn” (80). Maar de “vertaling van de filosofie”, bijvoorbeeld via de religieuze taal, impliceert *per definitie* “een diversiteit van religies omdat religies” nu eenmaal “verbonden zijn aan de taal en de historische ontwikkeling van een bepaald volk”.

In een tijd waarin men er alles aan lijkt te proberen doen om het universalisme van het particularisme los te koppelen, is dit een verfrissende kijk op de zaak. Het particularisme van de identitaire denkers, dat zich zo koppig tegen het ‘valse’ universalisme van de verlichting lijkt te verzetten, *is* misschien wel de uitdrukking van iets universeels, terwijl het universalisme van de hedendaagse verlichtingsideologen (die nogal gemakkelijk overgaan tot het wegzetten van identiteiten, culturen en religies als reactionair/irrationeel) misschien niet eens vertaalbaar is naar de wereld zonder die particulariteiten.

Dag 5: Kant

Het is niet langer sexy om de vrijheid van meningsuiting of expressie (of mooier, in het Engels, freedom of *speech*) te verdedigen als fundamenteel voor onze samenleving. Woorden zijn daden, zo hebben we recentelijk pas geleerd, en dus zijn ze niet zonder potentieel gewelddadig effect. In Kant vinden we echter toch een heel overtuigend argument om de vrijheid van expressie in de publieke ruimte niet ‘for granted’ te nemen of te bagatelliseren als van secundair belang. Kant vraagt, aldus Acosta, maar één ding van de machthebbers: dat ze luisteren naar degenen die denken en dat ze geen beperkingen opleggen aan het recht om publiekelijk van mening te verschillen. Wij, het volk, moeten zonder enige twijfel categorisch *gehoorzamen* aan de wetten van de res publica, maar laat ons *praten*.

Een volk dat mag gaan en staan waar het wil, maar niet zelf mag denken en spreken, is veel minder ‘volwassen’ dan een volk dat een heel beperkte set aan vrijheden heeft, maar wel mag denken en spreken in de publieke ruimte. Een volk dat van zijn machthebbers veel mag, dat welvarend is en een comfortabel leven leidt, is volgens Kant een volk dat er geen erg in heeft het zwijgen opgelegd te worden en meegesleurd te worden in autoritaire tendensen; autoritaire tendensen waar het vervolgens niets tegen zal kunnen inbrengen. Over een welstellend volk dat de mond gesnoerd wordt en dat, omdat het een luxueus leven leidt, ten andere ook niet wíl spreken, kan de macht zonder grenzen heersen. “In een samenleving zonder verlichting”, dat wil zeggen in een samenleving waar de mensen zich niet

van hun eigen verstand mogen of durven bedienen, “is er een win-winsituatie tussen onderdrukkende macht en onderdrukte burgers” (107). Een revolutie moet volgens Kant “eerst uitbreken in de mentaliteit van de mensen”, maar als die mentaliteit niet publiekelijk kan verspreid worden (kan groeien), en als hierdoor eigenlijk het comfort van de mensen in het gedrang gebracht zou worden, welja dan slaapt de Keizer op zijn twee oren.

De rest laat ik aan de lezer.

***

In zijn opzet is Acosta hoe dan ook bijzonder goed geslaagd. Het boek is toegankelijk en instructief geschreven, maar ook: het laat ons toe om de vraag wat de woorden ‘universalisme’ en ‘identiteit’ betekenen langzaam maar zeker grondig te herdenken.