

COSTICA BRADATAN

Sterven voor een idee

Filosoferen met gevaar voor eigen leven

Vertaald uit het Engels door Corrie van den Berg
en Carola Kloos

 *ten have*

I N H O U D

	Inleiding	9
1	Filosofie als zelfmodellering	25
	2 De eerste laag	61
	3 Filosofie in den vleze	125
	4 De tweede laag	181
5	Hoe word je een martelaar-filosoof?	225
	Postscriptum: Lachend sterven	273
	Noten	279
	Bibliografie	301
	Register	313
	Dankbetuiging	318

*Continuamente moriamo, io mentre scrivo queste cose; tu
mentre leggerai, ambedue moriamo, tutti moriamo, sempre
moriamo.*

FRANCESCO PETRARCA

I N L E I D I N G

De dood is het kostbaarste dat de mens gegeven is.
Daarom is de ultieme zonde er slecht gebruik van te
maken. Verkeerd te sterven.

SIMONE WEIL

Een kwestie van leven en dood. Socrates zette nooit één regel op papier, maar zijn dood was een meesterstukje dat zijn naam in leven hield. Bij zijn leven was er weinig opmerkelijks aan Jan Palach – de Tsjechische student die zichzelf in januari 1969 in brand stak uit protest tegen de Sovjets die zijn land bezet hielden –, maar na zijn vuurdood werd hij voor veel mensen niets minder dan een halfgod: een zeer levende, invloedrijke figuur. Vanuit het graf gaf Palach gestalte aan de geschiedenis van Tsecho-Slowakije. Als Gandhi weer eens ging ‘vasten tot de dood erop volgt’, ontstond er in India een ongebruikelijke, bruisende levendigheid. Gedurende het vasten ‘werd elke verandering’ in zijn lichamelijke gesteldheid ‘naar alle uithoeken van het land uitgebazuind’ (Fisher 193:18). Heel India doorleefde Gandhi’s honger.

De dood betekent schijnbaar niet altijd het tegengestelde van leven; soms heeft de dood het paradoxale vermogen het leven uit te vergroten, te intensiveren tot aan het punt dat hij het leven, ja zeker, nieuw leven inblaast. De aanwezigheid van de dood kan bij de nabestaanden een nieuwe waardering voor

het leven opwekken, zelfs een diepgaander begrip ervan. Dus zou je met recht kunnen zeggen: *het leven heeft de dood nodig*.

Allereerst heeft het leven de dood nodig om redenen van zelfverwerkelijking. Het komt vaak voor dat we pas beseffen hoe kostbaar iets is wanneer we het verliezen, of dreigen te verliezen; het vooruitzicht dat het er plotseling niet meer zal zijn, leert ons de waarde en betekenis ervan te onderkennen. De dood kan, louter door zijn nabijheid, aan het leven zoals het geleefd wordt een nieuwe intensiteit verlenen. Historici hebben het curieuze verschijnsel opgemerkt dat mensen, wanneer ze getroffen worden door natuurlijke of sociale rampen waarbij velen omkomen, sneller geneigd zijn zich in wereldse excessen te verliezen. Ze geven zich gretig over aan vleeselijke genoegens (drinken, eten of seks), met een hartstocht die nieuw voor hen is. In plaats van voorzichtig aan te doen om hulpbronnen te sparen, zoals het gezond verstand in crisissituaties vereist, weten ze niet hoe snel ze moeten spenderen wat ze nog hebben. Want deze mensen hebben een verschrikkelijke haast: gulzig laven ze zich aan de geneugten van het leven, precies op het moment dat de dood nabij is. Juist de nabijheid van de dood is wat hun levenshonger aanwakkert. Het mag een irrationele houding zijn, ze heeft ook iets wonderbaarlijks. Als deze mensen op het punt staan vernietigd te worden, ontdekken ze het wonder van het bestaan, en dat viëren ze.

Giovanni Boccaccio's bundeling novellen, de *Decamerone*, biedt ons een, weliswaar obscuur, inkijkje in deze unieke situatie. Terwijl de Zwarte Dood in 1348 verwoestend huishoudt in Florence, zoekt een groepje jonge mensen zijn toevlucht in een villa, op slechts luttele kilometers afstand van de stad, en leeft zich tien dagen hartstochtelijk uit in het vertellen van levendige en wellustige verhalen. Het resultaat is een verzameling van honderd vertellingen die het leven en de *joie de vivre* allerzinnelijkst bezingen. Boccaccio voelt intuïtief de inni-

ge band aan tussen vrees voor de dood en begeerte: in situaties waarin het einde in zicht is, kan de nabijheid van de dood een uiterst krachtig afrodisiacum zijn. Mogelijk geïnspireerd door George Bataille (Bataille 1986), spreekt de Franse historicus Philippe Ariès van een zekere ‘erotisering’ van de dood. Net als de geslachtsdaad gaat de dood gezien worden als ‘een transgressie die de mens losscheurt uit zijn dagelijks bestaan [...] om hem een hoogtepunt te laten ondergaan, hem onder te dompelen in een irrationele, gewelddadige en prachtige wereld’ (Ariès 1974:57).

We hebben de dood ook nodig om het leven beter te doorgronden. Als de dood niet zou bestaan, zou het leven grenzeloos en vormeloos zijn – en uiteindelijk smakeloos. Het zou onmogelijk zijn er greep op te krijgen, omdat het geen randen zou hebben. Aangezien je, om iets te doorgronden, in staat moet zijn er een verhaal van te maken, heeft je leven alleen betekenis voor zover het verteld kan worden. Precies zoals een verhaal zonder einde onmogelijk zou zijn, zou een leven zonder de dood betekenisloos zijn. In een essay dat hij ongeveer acht jaar voor zijn dood schreef en waarop ik verderop in dit boek gedetailleerder zal ingaan, stelt Pier Paolo Pasolini precies hetzelfde. Het is ‘absoluut noodzakelijk om te sterven’, schrijft hij, omdat ‘*we zolang we leven geen betekenis hebben*, en de taal van ons leven [...] onvertaalbaar is’. Er is slechts ‘een wirwar van mogelijkheden, een zoektocht naar betrekkingen en betekenissen zonder ontkenning’ (Pasolini 1988:236-7; cursivering van de auteur). Sterven maakt je leven tot een compositie. De dood is de kundige redacteur die je leven tot een geheel smeedt zodat het begrijpelijk overkomt. Een mensenleven zonder einde zou een soort mineraal bestaan zijn: bloedeloos, reliëfloos, onuitsprekelijk, zo dood als een steen. Je zou het stompzinnig, doelloos doorbrengen, geologisch tijdvak na geologisch tijdvak. Ik weet niet of zo’n leven, mocht het al mogelijk zijn, op een praktischer niveau begerenswaardig zou

zijn. Zoals elk verhaal wordt een levensverhaal – al is het nog zo interessant – onvermijdelijk slaapverwekkend als het voorbij een bepaald punt wordt opgerekt. Om het nog verder op te rekken, is vragen om afschuw. Mochten we op een dag onsterfelijk worden, dan zouden we de volgende dag al aan betekenisloosheid kunnen sterven.

Er is nog een andere manier waarop de dood de dynamiek van het leven kan dicteren. Dit is een subtieler, lastiger geval. Hierbij is het niet je eigen dood die je leven vormgeeft, maar de dood van een ander. Het is het soort vernietiging waarnaar ik aan het begin verwees: de dood van iemand die ervoor kiest ‘voor een zaak te sterven’, voor iets dat groter is dan de persoon zelf. Zo’n vrijwillige dood beïnvloedt het leven van degenen die achterblijven grondig en hardnekkig: hij geeft richting aan hun morele oordeel, vormt hun ideeën over wat ertoe doet, en werkt door in hun besef van wat het betekent mens te zijn. Uiteindelijk wordt het onderdeel van hun culturele geheugen. Soms bezwaart het ook hun geweten en beschaamt het hen, zodat ze iets gaan doen. Dankzij de waargenomen onzelfzuchtigheid van mensen die het ultieme offer hebben gebracht, hun bereidheid hun eigen leven op te geven, worden sommige van hen uiteindelijke mythische figuren. Een dood als de hunne blijkt vaak de drempel te zijn waar geschiedenis ophoudt en mythologie begint.

Al zolang ze op aarde zijn moeten er mensen zijn geweest die ‘voor een zaak’ zijn gestorven. Ze stierven voor God of voor hun medemensen, voor ideeën of idealen, voor echte of imaginaire, redelijke of utopische zaken. Het boek waaraan u bent begonnen, gaat over filosofen die omwille van hun filosofie sterven, een van de mogelijke variaties op het thema vrijwillige dood. Het sterven van een dergelijke dood is niet van ironie gespeend: je betaalt met het kostbaarste dat je bezit (je eigen leven) voor wat in het algemeen voor de minst zwaarwegende bedrijvigheid doorgaat. Maar filosofen – de fascine-

rendste onder hen in ieder geval – zijn uitermate ironisch. In zekere zin is *Sterven voor een idee* een oefening in een ontologie die tot op heden nog niet in kaart is gebracht: de ontologie van het ironische bestaan.

ZO GOED ALS DOOD

In 339 v.Chr. nam Socrates vergif in nadat hij door een Atheense rechtbank ter dood was veroordeeld. De beschuldigingen luiden: het verderven van de jeugd en goddeloosheid. Tijdens het proces maakte Socrates duidelijk dat hij, hoe het ook mocht aflopen, niet van zins was zijn manier van leven en van filosofie bedrijven te veranderen. Na het proces en voor zijn executie had hij zijn huid nog kunnen redden door de hulp van zijn rijke vrienden in te roepen. Maar uit loyaliteit aan de wetten van de stad weigerde hij te ontsnappen.

In 415 n.Chr. werd Hypatia, een heidense filosofe uit Alexandrië, op brute wijze vermoord door een meute christenen, opgehitst door de patriarch van de stad, Cyrillus. Hypatia was in die tijd een unieke intellectuele persoonlijkheid en ook een invloedrijke lerares. Zelfs de gouverneur van de stad, Orestes, ook een christen, zocht vaak haar gezelschap om bij haar te rade te gaan. Blijkbaar was Cyrillus niet te spreken over Hypatia's invloed in de stad en in de kringen rond Orestes.

In 1535 werd sir Thomas More in de Tower in Londen onthoofd, nadat hij schuldig was bevonden aan 'hoogverraad'. Het 'verraad' bestond eruit dat More weigerde een eed van trouw te zweren aan de Successiewet (die bepaalde dat de troon zou overgaan naar het op dat moment nog ongeborn kind dat Hendrik VIII bij zijn nieuwe echtgenote Anna Boleyn had verwekt: de toekomstige Elizabeth I) en de suprematie van de Kroon in religieuze aangelegenheden te erkennen. Als gewoon mens, vond More, kon een koning niet het hoofd

zijn van de Kerk, aangezien 'geen wereldlijk man het hoofd van de geestelijkheid mag zijn'.

In 1600 werd Giordano Bruno in Rome op de brandstapel verbrand, nadat hij door het Heilig Officie (de inquisitie) van de Rooms-Katholieke Kerk ter dood was veroordeeld. Hij had de voorgaande acht jaar in inquisitiegevangenissen doorgebracht. Bruno, een dominicaner monnik, werd veroordeeld omdat hij er opvattingen op na hield die ingingen tegen de orthodoxe leer van de Kerk, over kwesties als de transsubstantiatie, de drie-eenheid, de goddelijkheid en menswording van Christus, en de maagdelijkheid van Maria. Hij weigerde koppig zijn standpunten te herzien, zelfs toen hij al op weg was naar de brandstapel.

In 1977 stierf Jan Patočka, een Tsjechisch fenomenoloog (een rechtstreekse discipel van Edmund Husserl), in een Praags ziekenhuis aan een beroerte na elf uur lang door de Tsjecho-Slowaakse geheime politie te zijn ondervraagd. De politie stelde een onderzoek naar hem in wegens zijn rol in de oprichting van een mensenrechtenbeweging (Charta 77) die door het communistische regime subversief werd geacht. Patočka was van mening dat zijn betrokkenheid bij de beweging noodzakelijk was, indien hij trouw wilde blijven aan zijn filosofische opvattingen.

FILOSOFIE ALS GEVAARLIJKE BEZIGHEID

Wat voor soort filosoof moet je zijn om voor een idee te sterven? Wat de hiervoor genoemde personen met elkaar gemeen hebben, ondanks de specifieke overtuigingen die ze er ieder voor zich op na hielden, is toewijding aan de gedachte dat filosofie in de allereerste plaats iets is dat je *in praktijk brengt*. Zeker, er komen denken en schrijven, lezen en praten aan te pas, maar die moeten niet als een doel op zichzelf worden gezien;

ze dienen in dienst te staan van het uiteindelijke doel van filosofie: zelfverwerkelijking. Je filosofie is niet iets dat je opbergt in je boeken, maar iets dat je meedraagt. Het is niet zomaar een 'onderwerp' waarover je praat, maar iets dat je belichaamt. Vanuit deze opvatting is filosofie een 'levenswijze' of 'levenskunst' gaan heten.

Waar filosofie als levenskunst dikwijls op neerkomt is, paradoxaal genoeg, leren om de dood tegemoet te treden: stervenskunst. Het beste voorbeeld is Socrates zelf. Hij zag filosofie als een levenswijze en bracht deze zo compromisloos in praktijk dat ze hem rechtstreeks naar de dood voerde. Zijn leerling Plato was zo aangedaan door wat de Atheners met zijn leermeester hadden gedaan, dat hij in de *Phaedo*, een dialoog die een weergave zou zijn van Socrates' laatste uren voor zijn executie, op kundige wijze een opvatting van filosofie als niets anders dan 'voorbereiding op de dood' (*meletè thanatou*) naar voren schuift. Chronologisch behoort de *Phaedo* tot Plato's 'middenperiode'; hij moet de dialoog vele jaren na de dood van zijn meester hebben geschreven. Het is verleidelijk dit als een daad van 'filosofische gerechtigheid' op te vatten: een nog altijd rouwende, gepijnigde en misschien zelfs boze Plato smokkelt de vernietigende gebeurtenis, het einde van zijn leermeester, de definitie van filosofie binnen. 'Filosofische gerechtigheid' of niet, Plato's idee geeft stem aan een cruciaal inzicht: filosofie is slechts levenskunst voor zover ze ons een stervenskunst biedt.

De platonische definitie heeft tot in onze tijd weerklank gevonden. In de zestiende eeuw gaf Michel de Montaigne in een echo op Cicero een van zijn essays de titel: 'Filosoferen is leren hoe je moet sterven'. In de twintigste eeuw plaatste Simone Weil de dood in het centrum van haar filosofische zoektocht. Volgens haar is leren hoe je moet sterven nog belangrijker dan leren hoe je moet leven. Want de dood, zegt Weil, is 'het kostbaarste dat de mens gegeven is'. De 'ultieme zonde

is om er slecht gebruik van te maken' (Weil 1997:137). Als we onze dood verprutsen, dan hebben we in zekere zin voor niets geleefd. Dit boek gaat over hoe filosofen 'goed gebruik' kunnen maken van hun dood en hoe ze, door dat te doen, hun leven opnieuw betekenis geven en hun werk tot een geheel smeden.

Hoe marginaal de opvatting van filosofie als levenskunst in de mainstreamkringen van filosofen tegenwoordig ook is, aantrekkelijk is ze zeker. Een definitie van filosofie die een volmaakte symmetrie vooronderstelt tussen woord en daad, gedachte en uitvoering, en die volledig over zelfverwerkelijking gaat – dat wil zeggen de opvatting dat het zelf van filosofen 'werk in uitvoering' is, iets dat ze door filosoferen creëren – is op een bevredigende manier consistent. Maar het is ook een gevaarlijk idee, want het kan degenen die het serieus nemen in moeilijkheden brengen. Sociaal gezien is een filosoof die de filosofie als levenskunst is toegedaan dikwijls een *parrhèsias*tès, iemand die altijd radicaal uitkomt voor de waarheid; in zijn functieomschrijving staat dat hij zijn mond *niet* dichthoudt. *Parrhèsia* heeft haar beoefenaren zelden geluk gebracht.

Wie de gedachte omarmt dat filosofie een zelftransformerende bezigheid is, maakt zichzelf fundamenteel kwetsbaar. Indien een filosofie alleen maar waarachtig is voor zover ze belichaamd wordt door degene die haar beoefent, lijkt de filosoof sterk op een koorddanser die zijn kunsten zonder vangnet vertoont. Het leven van de filosoof is een eeuwige balanceract: het kleinste misstapje, naar de ene of naar de andere kant, kan fataal zijn. Als hij tegemoetkomt aan de eisen van de wereld, met loskoppeling van zijn filosofie als prijs, is hij verloren; als hij gehoorzaamt aan de eisen van zijn geweten ten koste van zijn persoonlijke veiligheid, is hij ook verloren. Dit is precies de situatie waarvoor Socrates, Hypatia, Bruno, More en Patočka zich geplaatst zagen. Op een bepaald punt in hun leven hebben deze filosofen een keuze moeten maken: ofwel

trouw blijven aan hun filosofie en sterven, ofwel hun filosofie verketteren en in leven blijven. De exacte details kunnen verschillend zijn geweest; aan sommigen van hen werd specifiek gevraagd van hun standpunten af te stappen en tot inkeer te komen, terwijl anderen slechts te verstaan werd gegeven dat ze moesten ophouden met wat ze deden omdat er anders iets zou zwaaien. Maar hun situatie was fundamenteel gezien dezelfde. En dat geldt ook voor de risico's waarmee het koordansen van deze filosofen gepaard ging. *Sterven voor een idee* is ontstaan uit een fascinatie voor hun riskante optreden.

De betekenis van de keuze tussen sterven om je ideeën trouw te blijven aan de ene kant en je filosofie bijstellen om in leven te blijven aan de andere kant, is niet te overschatten. Aangezien filosofie voor deze denkers niet slechts een stelsel van doctrines was waarover je in principe je mond zou kunnen houden of dat je zelfs zou kunnen loslaten, maar een manier van leven, iets wat in hun gehele levensverhaal een belangrijke rol speelde, is het een keuze van aanzienlijk existentieel gewicht. Je kunt je filosofische opvattingen niet veranderen zoals je van kleren wisselt. Aangezien filosofie door de filosoof belichaamd wordt, zou het opgeven ervan betekenen dat de filosoof verscheurd wordt. De filosoof die met een dergelijke keuze geconfronteerd wordt, beseft al snel dat wat hier op het spel staat niet simpelweg een kwestie is van het vermijden van een hypocriete houding. De keuze verbergt feitelijk een test: filosofie moet, wil ze niet alleen maar loos gepraat blijven, de levenstest doorstaan. Jan Patočka, die achteraf bezien van een griezelig voorspellend vermogen getuigt, beschrijft de situatie ondubbelzinnig: 'De filosofie bereikt een punt,' zegt hij, waarop 'het niet langer voldoende is vragen op te werpen en deze te beantwoorden, in beide gevallen met uiterste bezieling; [het punt] waarop de filosoof niet verder vooruitkomt tenzij hij erin slaagt een besluit te nemen' (in Kriseová 1993:08). We moeten de filosofie daarom met nieuwe ogen bezien: uit-

eindelijk gaat het bij filosoferen niet om denken, spreken of schrijven – ook niet om dit op een krachtige, moedige manier te doen – maar om iets anders: besluiten om je lichaam op het spel te zetten. In dit boek volg ik van zo nabij mogelijk de innerlijke werking van dit besluitvormingsproces, en ook wat er gebeurt met het lichaam van de filosoof wanneer het op het spel wordt gezet.

De situaties waarin deze filosofen zich bevonden, verdienen het om enigszins gedetailleerd in herinnering te roepen. Op een dag verkeerden deze filosofen in wat een uiterst verontrustende positie moet zijn geweest. Als erudiete sprekers moesten ze inzien dat er van argumenteren en debatteren geen sprake kon zijn. Als meesters in logica en overtuigingskracht bevonden ze zich op een plek waar geen behoefte bestond aan woorden of argumenten, erudiet of niet. Daar zaten ze dan, volkomen onbeschermd in hun netelige positie, niet in staat dat ene te doen dat ze hun hele leven hadden gedaan. Op een heldere of meer versluisde wijze moeten deze denkers beseft hebben dat ze, wilden ze niet volledig tot zwijgen worden gebracht, iets sterkers dan woorden nodig hadden om zich verstaanbaar te maken. En in een grenssituatie als die waarin zij verkeerden – intens, duidelijk, grimmig – was datgene wat sterker was dan hun woorden hun eigen dood. Alleen door het schouwspel van hun stervende lichaam moesten ze uiting geven aan wat ze met hun retorische meesterschap niet konden overbrengen. Zijn leven lang had Socrates op een overtuigende manier gesproken, maar hij stierf nog overtuigender. Zijn dood was de effectiefste overtuigingsmethode die hij ooit bedacht, zelfs in die mate dat hij vele eeuwen later niet zozeer herinnerd wordt om wat hij deed toen hij nog leefde, maar juist om de manier waarop hij doodging.

Het is veelzeggend dat filosofie in haar radicaalste vorm, als het aankomt op de ultieme test ervan, haar gebruikelijke routine (spreken, schrijven of doceren) in de steek moet laten

en in iets anders moet veranderen: uitvoering, lijfelijke uitvoering. En daarmee is het kringetje rond. Filosofisch leven vooronderstelt het lichaam, maar hetzelfde geldt voor de filosofische dood. Deze filosofen hebben hun lichaam niet alleen nodig om hun filosofie te beoefenen, maar – belangrijker – om deze te bekrachtigen. In *Sterven voor een idee* onderzoek ik, op een wijze die nog niet eerder is uitgeprobeerd, de stervende lichamen van de filosofen als proefterrein voor hun denken.

Deze filosofen kiezen dus een pad dat hen naar het sterven van een ‘eloquente’ dood voert, die vervolgens wordt opgevat als een climax van hun filosofische werk. Hoe het werk van deze denkers anders ook geweest mocht zijn, bezien in het licht van hun einde voelen we dat het incompleet is wanneer we het loskoppelen van de manier waarop ze stierven. Een dergelijke dood is zelfs een filosofisch werk op zich – soms een meesterwerk. De manier waarop Socrates stierf, is bijvoorbeeld zo’n onlosmakelijk onderdeel van zijn filosofische nalatenschap geworden dat het moeilijk is je hem voor te stellen als stervend van ouderdom in zijn eigen bed. Terwijl de tijd voortschrijdt en de herinnering aan hun dood volgende generaties begint te achtervolgen, krijgt het einde van deze filosofen een steeds gelaagdere betekenis. Uiteindelijk nemen deze stervelingen mythische vormen aan.

FILOSOFISCHE MYTHOLOGIE

Gelukkig worden filosofen zelden gedood om hun denkbeelden. Aangezien ze in de regel niet al te serieus worden genomen, zijn filosofen meestal veilig en komt de prijs die ze voor hun onomwonden taal moeten betalen zelden hoger uit dan de kosten van wat hechtingen. Maar hoe zeldzaam ook, hun vrijwillige dood, wanneer die ook optreedt, is het waard om

aandacht aan te schenken, aangezien deze een enorme invloed op volgende generaties kan hebben. De martelaren onder de filosofen werpen uiteindelijk een zeer lange schaduw over degenen die na hen komen, die huns ondanks het gevoel hebben dat ze schuldplchtig zijn aan de grootse daad en zich erdoor geïntimideerd voelen. De herinnering aan hun dood slijt nooit helemaal; integendeel, ze blijft bestaan en wordt met elke nieuwe generatie sterker. Het gevolg is dat deze denkers postuum dikwijls actiever worden dan ze tijdens hun leven waren. Na hun dood verwerven ze een gloednieuw leven, dat soms weinig van doen heeft met hun echte levensverhaal. Een belangrijke vraag die ik in dit boek opwerp is dan ook: Wat ligt er precies aan hun buitengewone invloed ten grondslag? De intrinsieke kwaliteiten van hun filosofie kunnen het niet zijn; Socrates schreef immers niets dat na zijn dood kon worden gelezen, van Hypatia is niets bewaard gebleven en Giordano Bruno wordt heden ten dage nog nauwelijks gelezen. Waardoor kregen deze filosofen dan zoveel invloed?

Over het einde van Socrates zei Voltaire ooit: 'De dood van deze martelaar was in feite de apotheose van de filosofie' (in Ahrendsdorf 1995:2). De ironie die een dergelijke verklaring inhoudt daargelaten – kijk eens aan, de befaamde antiklerikale denker spreekt als een zwartrok – wijst Voltaire, mogelijk zonder het zelf te beseffen, in de richting van een verklaring. Want het is nu juist het 'martelaarschap' van deze denkers dat hun nalatenschap vormgeeft en onze perceptie van hen verandert. Zelfs vele eeuwen later 'verblindt' het optreden van hun dood ons nog en leidt het bij ons tot een verkeerde interpretatie van wat ze tijdens hun leven precies deden of schreven. Hun dood blijkt zelfs een uniek karakter te hebben, dat resonanceert door enkele van de diepste lagen van onze psyche, daar waar onze oerimpulsen en -driften huizen. Het draait erop uit dat we deze gebeurtenis, het einde van deze filosofen, niet via onze intellectuele vermogens verwerken, maar via onze re-

ligieuze voorstellingswereld. Onze benadering van hen mag ogenschijnlijk strikt rationeel zijn, maar aan de basis ervan schuilt altijd iets obscuurs of irrationeels dat uiteindelijk bepalend is voor onze verhouding tot deze mensen. Dit gebeurt om ten minste twee verschillende, maar elkaar aanvullende redenen.

In de nabijheid van iemand die bereid is ‘voor een zaak’ te sterven, ervaren we ten eerste, op een fenomenologisch niveau, een krachtige mengeling van aantrekking en afkeer, fascinatie en angst, allemaal tegelijk. Hun ‘bereidheid om te sterven’ plaatst hen in een ruimte die voor de meesten van ons niet toegankelijk is: door te doen wat ze doen, snijden deze mensen zichzelf los van de gehele menselijke gemeenschap. Dit is exact de oorspronkelijke betekenis van het heilige (*sacer*): dat wat van de rest (het profane) wordt losgesneden, wat apart wordt geplaatst en waartegenover we een mysterieuze mengeling van tegenovergestelde emoties ervaren. Wie een dergelijke daad voltrekt, plaatst zichzelf met andere woorden in een heilige staat van zijn. We raken lichamelijk van slag omdat onze, weliswaar plaatsvervangende, niet-rechtstreekse betrokkenheid bij het gebeuren een oerervaring van het heilige in ons activeert. Daarom heeft martelaarschap altijd zo’n belangrijke rol gespeeld bij de opbouw van religie en daarom ook kunnen radicale vormen van politiek protest, zoals zelfopoffering, soms uitzonderlijke effecten op de samenleving hebben.

Ten tweede, indien we voor een meer sociologische benadering kiezen, kan de gewelddadige dood van de filosoof begrepen worden aan de hand van René Girards theorie over opoffering. Een samenleving die in een crisis verkeert en ten prooi is aan een eindeloze cyclus van geweld heeft behoefte aan een slachtoffer als zondebok om weer vreedzaam te worden. De samenleving, zegt Girard, ‘streeft ernaar om op een relatief willekeurig slachtoffer, een “offerbaar” slachtoffer, het

geweld af te wentelen dat anders op haar eigen leden zou worden uitgeleefd' (Girard 1979:4). Wanneer dit met succes geschiedt, wordt de offermoord gevolgd door een soort 'sacralisatie' van het slachtoffer. Dankzij het 'zondebokmechanisme', zoals Girard het noemt, wordt het slachtoffer een belangrijk instrument voor sociale verandering. Terwijl hij aanvankelijk volkomen machteloos was, en de agressie en gewelddadige impulsen van de gemeenschap moest incasseren, heeft hij nu een aanzienlijke machtspositie bereikt. De 'zondebok lijkt niet langer een zuiver passieve vergaarbak van boze krachten te zijn,' schrijft Girard, maar is 'eerder de illusie van een almachtige manipulator zoals getoond door de mythologie' (Girard 1986:46).

Het belangrijkste van alles is dat een dergelijke dood niet alleen de gemeenschap waarin deze optreedt heelt, maar ook gezien gaat worden als een 'stichtingsmoord'; op deze manier is een nieuw begin mogelijk gemaakt door middel van een sacrificiële dood. Girard gebruikt als voorbeelden Mozes, Oedipus, Romulus en anderen. Dit verklaart mogelijk waarom de meeste martelaar-filosofen als 'stichters' van verscheidene filosofische tradities zijn opgevat. Socrates wordt gezien als niemand minder dan de ware grondlegger van de westerse filosofie (degenen voor hem zijn niet meer dan 'presocratici', wat veel zegt). Hypatia wordt aan het begin van de traditie van vrouwen in de filosofie gezien, ook al waren er vóór haar ook al vrouwelijke filosofen; of ze wordt gezien als de grondlegster van het filosofisch feminisme, zelfs al valt moeilijk uit te maken wat zij over feministische kwesties gezegd zou hebben. Zo wordt ook Giordano Bruno soms gezien als de grondlegger van een grootse traditie van moderne vrijdenkerij, en ook van een vorm van antireligieus rationalisme in het moderne Europa. Dit is erg ironisch: zelden geloofde een modern filosoof zo hartstochtelijk in tovenarij en andere 'obscurantistische' zaken als Bruno.

Deze voorbeelden wijzen op een belangrijk feit: de vorming van intellectuele en filosofische tradities wordt niet door streng-rationele patronen geregeerd, maar soms door vormen van mythisch denken en verbeelding. De gewelddadige dood van deze filosofen wordt geregistreerd en door de traditie verwerkt langs lijnen van mythologisering. Met als gevolg dat hun einde wordt vertaald in mythologie. Onzichtbaar, maar hardnekkig markeert de 'logica' van de mythe dus de manier waarop de geschiedenis van het denken vorm krijgt. Traditioneel zijn we geneigd te denken dat mythen de rede ondermijnen, maar het moet ingewikkelder zijn dan dat. Zoals de voorbeelden van deze martelaar-filosofen aantonen, complementeert de mythe de rede soms, zoals mythevorming en mythische verbeelding de filosofie een bepaalde mate van menselijke complexiteit, raffinement en diepte verlenen, die de rede alleen nooit kan voortbrengen.

EEN KWESTIE VAN REPETEREN

Dat is de kern van het verhaal dat ik wil vertellen in het boek waarin u begonnen bent. Maar in een belangrijk opzicht gaat *Sterven voor een idee* niet om het neerzetten van een betoog. Zeker, er ligt de overtuiging aan ten grondslag dat het bij oprechte filosofie zelfs niet over het schrijven van boeken gaat. Het lijkt geen twijfel dat schrijven voor filosofie noodzakelijk is en dat goed schrijven de filosofie een grote dienst kan bewijzen. Maar afgezet tegen wat filosofie uiteindelijk is, is schrijven iets dat niet verder komt dan een inleiding. Want hoe goed filosofen als schrijver ook kunnen zijn, hun filosofie bestaat niet uit wat ze schrijven, maar bestaat ergens anders. In zeker zin begint filosofie waar schrijven eindigt. Schrijven is repeteren, het is op z'n best een generale repetitie, maar nog geen uitvoering. Filosofie is uitvoering.