

Patrick Brantlinger. *Dark vanishings. Discourse on the extinction of primitive races, 1800-1930.* Cornell University Press

Sankar Muthu. *Enlightenment against Empire.* Princeton University Press

In H.G. Wells' roman *The war of the worlds* (1898) vallen de Marsbewoners de aarde aan om deze van de mensheid over te nemen. Daarvoor moet die mensheid wel eerst worden uitgeroeid, en dat dreigt aardig te lukken - totdat een virus toeslaat waartegen het immuunsysteem van de Marsbewoners machteloos blijkt. Toen de roman in 1938 door Orson Welles tot een kennelijk zeer realistisch hoorspel werd bewerkt, bleek het verhaal angstaanjagend genoeg om in de Verenigde Staten massale paniek te veroorzaken.

Maar waar doet het ook al weer aan denken?

Wells heeft ooit gezegd dat hij op het idee voor zijn roman was gekomen na een gesprek met zijn broer Frank over de 'ontdekking van Tasmanië'. In het boek vinden we daarvan een bevestiging, wanneer de verteller opmerkt dat wij Europeanen de Marsmannetjes eigenlijk niets kwalijk kunnen nemen; we hebben ons immers aan hetzelfde schuldig gemaakt in bijvoorbeeld Tasmanië, waarvan zowat de hele inheemse bevolking in amper vijftig jaar tijd was uitgeroeid door Europese immigranten. 'Are we such apostles of mercy as to complain if the Martians warred in the same spirit?'

Nee natuurlijk, de geschiedenis van het westerse imperialisme en kolonialisme is óók de geschiedenis van het geheel of gedeeltelijk uitsterven van de oorspronkelijke bevolking van Noord- en Zuid-Amerika, Australië, Nieuw-Zeeland en Zuid-Afrika. Hoe is men daarmee indertijd in het reine gekomen, en hoe lukt ons dat nog steeds? Bij genocide stel je je een onmetelijk schuldgevoel voor, ongeveer zoals dat sinds 1945 van de Duitsers is geëist. Maar bij de koloniale of imperialistische genocides is daarvan slechts in zeer beperkte mate sprake geweest.

In *Dark vanishings. Discourse on the extinction of primitive races, 1800-1930* onderzoekt de Amerikaanse hoogleraar Engels en Victoriaanse Studies Patrick Brantlinger de manieren van denken of (zoals hij het zelf noemt met een aan Foucault ontleende term) de 'vertogen', waarmee men tussen 1800 en 1930 in Engeland en de Verenigde Staten het uitsterven van sommige gekoloniseerde volkeren heeft begrepen, verklaard en gerechtvaardigd.

Opvallend is dat dit uitsterven zelden rechtstreeks werd toegeschreven aan westerse moorddadigheid. Veelal ging men ervan uit dat de slachtoffers het aan zichzelf te wijten hadden; hun verdwijnen werd voorgesteld als iets onvermijdelijks, een onontkoombaar gevolg van de Vooruitgang waarmee zij zich geen raad hadden geweten. Wanneer 'primitieve' of 'wilde' volkeren in aanraking kwamen met de beschaving, was het duidelijk wie er moest wijken. Alsof het om een natuurwet ging, terwijl in werkelijkheid het in de negentiende eeuw alom verbreide rassendenken een doorslaggevende rol speelde.

Het meest onomwonden spraken sommige verklaarde racisten zich uit. Neem de Schotse arts Robert Knox, auteur van *The races of men* (1850), voor wie rassenstrijd de motor van de geschiedenis was, zoals klassenstrijd voor Marx en Engels. Hij

bemantelde de genocide niet met zalvende praatjes over Beschaving en Vooruitgang, maar zei op zijn manier waar het op stond: hét levensdoel van de 'Saksische' mens was 'the extermination of the dark races of men'. Het enige wat de mens kon was nu eenmaal 'vernietigen', aangezien het ware 'scheppen' hem onthouden bleef, en over de Europeaan maakte Knox (die geenszins de superioriteit van het blanke ras verdedigde) zich al helemaal geen illusies.

Zo rauw als bij Knox werd het zelden opgediend. Meestal wierp de wetenschap een objectivistische sluier over de harde werkelijkheid, ook na Darwin, die aan het idee (populair bij veel rassendenkers) dat de raciale verschillen te danken waren aan een verschil in oorsprong definitief een einde maakte. De Vooruitgang werd onderdeel van de 'evolutie', en binnen het Sociaal Darwinisme werd het uitsterven van primitieve rassen moeiteloos verklaard als een gevolg van *natural selection* en *survival of the fittest*.

In zijn buitengewoon interessante boek laat Brantlinger een groot aantal denkers, zowel van vóór als na Darwin (inclusief Darwin zelf, die evenmin veel ophad met al te 'primitieve' vertegenwoordigers van de menselijke soort), de revue passeren. Dat gebeurt aan de hand van enkele case-studies, zoals de lijdensweg van de Noord-Amerikaanse Indianen (met aandacht voor Fenimore Cooper's *The last of the Mobicans* uit 1826, waarin niet alleen de 'onvermijdelijke' ondergang van de Indianen werd verbeeld, maar ook de sentimentele rouw die daar vaak bijhoorde), de Ierse hongersnood van 1840-1845 (toen de Ieren eveneens als een 'primitief' volk werden beschouwd), het tragische lot van de Australische en Tasmaanse Aborigines, en de verandering der Polynesische eilanden van vrijmoedige paradijzen vol 'nobele wilden' in troebele oorden des doods, waar achter elke palmboom een geslachtsziekte dreigde.

Veel van de theorieën ter verklaring en rechtvaardiging van alle rampspoed passen met hun wetenschappelijke pretentie en hun beroep op de Vooruitgang in de traditie van de Verlichting. Vandaar dat de Verlichting achteraf, met name door postmoderne critici, in de beklagdenbank is geplaatst. Was het niet in de achttiende eeuw dat voor het eerst, door onder anderen Linnaeus, Buffon en Cuvier, het wetenschappelijk onderscheid in rassen werd gemaakt? En was het morele universalisme van de Verlichting niet in feite een verheimelijkt ethnocentrisme, dat geen enkele ruimte bood voor culturele diversiteit? Het westerse imperialisme, inclusief de excessen ervan, vond bij de Verlichtingsdenkers en hun nazaten moeiteloos een ideologische legitimatie.

Het heeft de Verlichting in de twintigste eeuw, vooral na de dekolonisatie, een dubieuze reputatie opgeleverd. Maar sinds kort, dankzij immigratie en moslim-terrorisme, klinken er ook weer heel andere geluiden. Tegen de 'achterlijke' Islam wordt door geharnaste neoconservatieven en liberalen bij voorkeur het gedachtengoed van de Verlichting in stelling gebracht, als de kostbare kern van de westerse traditie, waaraan immigranten die erbij willen horen zich zullen moeten aanpassen, terwijl staten die al te opzichtig uit de pas lopen desnoods met geweld tot de verlichte zegeningen van democratie en mensenrechten worden bekeerd. Kritiek hierop wordt niet zelden weggehoond als een uiting van slap 'cultuurrelativisme', iets waaraan

waarlijk verlichte geesten zich natuurlijk niet bezondigen.

Het is de vraag of dit allemaal waar is. Het hele gebruik van de Verlichting als politiek argument, zowel door postmodernisten als neoconservatieven en liberalen, heeft vooral een retorische betekenis. Zodra je je in het achttiende-eeuwse verleden verdiept, blijken de dingen - zoals meestal - een stuk ingewikkelder te liggen. Dat er ooit één eenduidige, helder te omschrijven Verlichting heeft bestaan, wordt door sommige geleerden zelfs met kracht van argumenten betwist.

Een van hen is de jonge Amerikaanse politicoloog Sankar Muthu, die in *Enlightenment against Empire* voor een 'pluralisering' van de Verlichting pleit. Het was geen gesloten, monolithisch geheel, betoogt hij. Integendeel, wat we de Verlichting plegen te noemen bestond uit diverse stemmen, die lang niet allemaal dezelfde boodschap verkondigden. Muthu richt zich niet, zoals sommigen van zijn collega's, op de nationale verschillen in het Verlichtingsdenken; zijn onderwerp is het - vaak verwaarloosde - anti-imperialisme van de Verlichting, dat moeilijk te rijmen valt met de negentiende-eeuwse rechtvaardigingen die door Brantlinger in kaart worden gebracht.

Muthu noemt de achttiende eeuw in dit opzicht dan ook een 'anomalie', want zowel ervóór als erna vind je - tot aan de twintigste-eeuwse dekolonisatie - voorname-lijk al dan niet geestdriftige instemming met of acceptatie van de realiteit van kolonialisme en imperialisme. En voor zover er kritiek was (denk aan onze Multatuli), richtte deze zich op allerlei misstanden, maar niet of nauwelijks op de morele en politieke legitimiteit van de Europese imperia als zodanig.

Dat was anders bij Diderot, Kant en Herder, de drie verlichte filosofen op wie Muthu zich concentreert in zijn degelijke, analytische, vooral op de tekst gerichte monografie. Dat ook Herder aan bod komt, wekt misschien verbazing, omdat hij op grond van zijn romantische, nationalistische trekken niet zelden als vertegenwoordiger van de *Counter-Enlightenment* (Isaiah Berlin) wordt opgevoerd. Maar neem je Muthu's voorstel om de Verlichting te 'pluraliseren' serieus, dan kan haar tegenpool moeilijk buiten schot blijven. Onze hele benadering van het achttiende-eeuwse politieke denken moet dan worden herzien.

Volgens Muthu gaat het bij alle drie de filosofen om een spanning tussen universalisme en pluralisme oftewel diversiteit. Diderot, Kant noch Herder miskende - postmodern gesproken - het 'recht op verschil'. Je zou dus kunnen zeggen dat zij tot op zekere hoogte cultuurrelativisten waren, zonder daarvoor meteen ieder moreel universalisme prijs te geven. Dat klinkt op z'n minst intrigerend.

Muthu zoekt het universalisme vooral in hun gedeelde kijk op de mens als cultuur-scheppend wezen. In hun ogen behoorde het, paradoxaal gezegd, tot de natuur van de mens om cultureel te zijn, of zoals Herder het uitdrukte: 'Die Natur des Menschen ist Kunst'. Hiermee hingen bepaalde waarden samen, zoals de vrijheid om de eigen natuurlijke vermogens te ontwikkelen, die daardoor eveneens universele geldigheid kregen. Het resultaat van dit alles daarentegen kon, gelet op de zeer uiteenlopende concrete context waarin de culturele activiteit plaatsvond, alleen maar divers zijn, en dat diende óók als een recht te worden erkend. 'Wat rechtvaardig is en onrechtvaardig is overal bekend, maar dezelfde ideeën worden niet overal verbonden

met dezelfde daden', lezen we bij Diderot.

Dit 'culturele' mensbeeld (Muthu heeft het over 'cultural agency') zou de belangrijkste inspiratiebron voor hun anti-imperialisme zijn geweest. Elders ontbrak zowel dit mensbeeld als het anti-imperialisme, en dat brengt Muthu verrassenderwijs in verband met de destijds populaire mythe van de 'nobele wilde', de zuivere natuurmens die al door Montaigne werd uitgespeeld tegen de corruptie van de Europese beschaving.

Muthu ontkent niet dat de nobele wilde (bij Lahontan, bij Rousseau en bij vele anderen) een instrument van kritiek is geweest, maar, zo luidt zijn stelling, op het imago van Indianen en andere niet-Europese 'wilde' volkeren heeft het een funeste invloed gehad. Als 'natuurmensen', meer levend volgens hun instincten dan volgens de rede, werden hun juist die kwaliteiten ontzegd die hen tot herkenbare medemensen hadden kunnen maken. De nadruk op hun instinctieve harmonie met de natuur bracht onbedoeld, maar moeilijk te vermijden, een zekere 'ontmenselijking' met zich mee. Hoe 'nobel' ook, de wilde kwam zo toch dichterbij het dier te staan dan bij de mens.

Pas de erkenning dat de levenswijze van zulke wilden of primitieven óók op culturele activiteit berust en dus een vorm van beschaving vertegenwoordigt, die keuzevrijheid en rationaliteit vereist, maakt dat onmogelijk. Het gaat dan simpelweg om *andere* culturele vormen, die niet zonder meer in een hiërarchisch schema kunnen worden ondergebracht. Misschien zijn sommige van die vormen wel onvergelykbaar of, zoals Muthu het noemt, 'incommensurabel', met als gevolg dat hun eventuele superioriteit of inferioriteit niet meer kan worden vastgesteld.

Deze benadering, die de gebruikelijke legitimaties van het imperialistische geweld onderuit haalt, treffen we volgens Muthu aan bij Diderot, Kant en Herder. De eerste beschreef in zijn vermakelijke *Supplément au Voyage de Bougainville* (in 1796 postuum verschenen) het vrijmoedige leven op Tahiti niet als een natuurlijk paradijs, maar als een verstandige politieke en sociale orde, die meer in overeenstemming was met de natuurlijke behoeften van de mens dan de door Kerk en Staat gefnuikte Europese samenleving. Zijn kritiek op het Europese optreden in de wereld uitte hij in zijn talrijke bijdragen aan abbé Raynals *Histoire philosophique des deux Indes* (1772-1781), de 10-delige anti-kolonialistische - uiteraard illegaal verschenen - bestseller van de late achttiende eeuw.

Bij Kant moet er wat dieper worden gegraven om op vergelijkbare ideeën en standpunten te stuiten. De filosoof uit Königsberg heeft tenslotte de reputatie een extreem abstract denker te zijn. Maar in *Zum ewigen Friede* (1795) vindt Muthu een principiële veroordeling van alle imperialistische agressie, alsmede een pleidooi voor een nieuw 'Weltbürgerrecht'; en elders in zijn oeuvre blijkt Kant een opvatting van 'menschelijkheid' te verdedigen, die op de zeer concrete culturele activiteiten van de mens de nadruk legt én die uitdrukkelijk ook de cultuur van de primitiefste jagers en herders omsluit.

Het makkelijkst heeft Muthu het bij Herder, die in zijn geschiedfilosofie ieder eurocentrisme (al heette het in de achttiende eeuw nog niet zo) afwijst, ten gunste van een volmondige erkenning van alle historische en culturele diversiteit. Het is geen

kunst om van Herder een cultuurrelativist maken of een voorloper van het huidige multiculturalisme. Tegenstanders hebben dat ook meer dan eens gedaan, onder verwaarlozing van de universalistische pool in Herders denken, die Muthu toch zonder al te veel moeite weet aan te wijzen.

Dat universalisme zit namelijk in Herders centrale begrip van *Humanität*: niet alleen een feitelijke erkenning van de mens als cultureel wezen, maar tevens een morele imperatief met universele strekking. Vandaar dat Herder in zijn *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) als 'hoofdwet van de natuur' kan formuleren: 'Laat de mens mens zijn! Laat hij zijn toestand zo scheppen als deze hem het best voorkomt'. Hoe die schepping uitvalt, zal verschillen, maar de culturele creativiteit zelf is overal identiek en dient - als de ware bestemming van de mens - overal gerespecteerd te worden, zonder dat de ene cultuur boven of onder de andere wordt geplaatst.

Hoe komt het nu dat dit verlichte anti-imperialisme in de negentiende eeuw uit het zicht heeft kunnen verdwijnen? Volgens Muthu komt dat door het sterk toegenomen geloof in de voortreffelijkheid van de Europese beschaving. Diderot, Kant en Herder waren, onder invloed van met name Rousseau, vol kritiek op hun eigen tijd. Alom zagen zij corruptie, tirannie, bijgeloof - voor hen een belangrijk motief om de imperialisten aanmatiging en hoogmoed te verwijten: de Europese pretentie beschaafder te zijn dan 'kannibalen' werd, zoals Montaigne al begreep, door de Europese daden gelogenstraft. Maar dankzij de Franse Revolutie (en daarvoor de Amerikaanse onafhankelijkheid) was een deel van de bezwaren uit de weg geruimd, met als gevolg een groter geloof in de mogelijkheden van de Vooruitgang.

In de negentiende eeuw, veel meer de eeuw van de Vooruitgang dan de achttiende, ging men uit van één wereldgeschiedenis. Alleen, niet alle volkeren namen er op hetzelfde niveau aan deel. Europa lag voor, de meeste niet-Europese volkeren achter. Zo kon het imperialisme worden verdedigd op een manier die ook nu nog vertrouwd aandoet, namelijk als een verlicht middel om culturele achterstand te verhelpen. Een dergelijke ethische opvatting van imperialisme was heel goed te verenigen met een afkeer van slavernij (die niet toevallig in de negentiende eeuw werd afgeschaft), maar duidelijk is ook de verwantschap met de door Brantlinger bestudeerde 'vertogen' ter verklaring en rechtvaardiging van het uitsterven van de primitieve rassen.

Groot daarentegen is het verschil met Diderot, Kant en Herder, die uit afkeer van ieder paternalisme juist de nadruk legden op vrijheid en onafhankelijkheid. Om die reden deinsden de eerste en de laatste er niet voor terug om de niet-westerse volkeren op te roepen zich gewapenderhand tegen hun belagers en onderdrukkers te verzetten. Diderot kon zich zelfs oprecht verheugen over het vooruitzicht van een bloedige revanche. In de negentiende eeuw vinden we het verlangen naar zo'n gewelddadige afrekening, aldus Brantlinger, hooguit verborgen terug, en voorzien van de nodige ambivalentie, in de meer troebele krochten van de fantasie, bijvoorbeeld in Mary Shelley's roman *The last man* uit 1826 (waarin de hele mensheid eraan moet geloven, ten prooi gevallen aan een in 'het oosten' ontstane pestepidemie) en in H.G. Wells' *The war of the worlds*.

Door dit soort verbanden te leggen laat Patrick Brantlinger ook iets zien van de minder voor de voor de hand liggende dwaalwegen en sluiproutes die het imperialistische denken heeft gevolgd: ogenschijnlijk ver verwijderd van de Verlichting en haar traditie, maar ongemerkt aansluitend op het doodlopende pad daarin, dat Sankar Muthu zo nauwgezet heeft gereconstrueerd. Bij beide auteurs kan de boodschap daarom alleen maar luiden dat het onverstandig is, vooral voor hedendaagse denkers en politici met imperialistische neigingen, om de naam van de Verlichting ijdel te gebruiken.

(NRC Handelsblad, 9-7-2004)