

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE

Krisis



Vreemde dingen

№54 maart 1994

RECENSIES

EENHEID IN VERSCHEIDENHEID

Fernando Suárez Müller

Recensie van: Tzvetan Todorov, Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine. Editions du Seuil, Paris 1989. ISBN 2.02.010407-5, f. 70,--.

Men moet misschien wel een dictatuur hebben meegemaakt om het te kunnen begrijpen wanneer Tzvetan Todorov zegt dat zijn verbondenheid met het democratisch ideaal niet slechts rationeel is, dat het bloed hem naar het hoofd stijgt zodra aan dit ideaal wordt getwijfeld. Met *Nous et les Autres* wil Todorov een bijdrage leveren aan de discussie rondom het racisme en het antihumanisme, door te onderzoeken hoe in het Franse rijk van vóór de Tweede Wereldoorlog over de verhouding tussen de cultuurverscheidenheid en de eenheid van de mensheid is nagedacht. Hij hoopt zo de hedendaagse discussie rondom het racisme te verduidelijken. Het onderzoek moet uitmonden in een nieuwe humanistische ethiek die rekening houdt met de bezwaren van het "antihumanistische denken".

Blijkbaar heeft er zich in Todorovs eigen ontwikkeling een verandering voorgedaan, want in de jaren '60 en '70 hield hij zich bezig met het opzetten van een formalistische literatuurtheorie die morele vragen en historische reflecties juist tussen haakjes plaatste. Nu echter opent hij met een zeer persoonlijk relaas waarin hij duidelijk maakt dat hij niet langer een dubbel leven wil leiden waarin hij enerzijds in de alledaagse wereld een moreel subject is en anderzijds een neutrale, van het leven gescheiden wetenschapper. Men kan zijn latere werken als een reactie op zijn forma-

listische periode beschouwen. Zijn huidige voorkeur gaat uit naar het morele en politieke essay.

Todorov heeft bij zijn analyse van 18de- en 19de-eeuwse theorieën niet voor een chronologische maar voor een thematische weergave gekozen. Hij deelt zijn boek in naar de volgende thema's: universalisme versus relativisme, racisme, nationalisme en exotisme. Todorov trekt ten strijde tegen het relativisme, maar waarschuwt voor de gevaren van een al te simplistisch universalisme. De overige thema's maakt hij ondergeschikt aan die discussie.

Volgens Todorov kent het universalisme twee gevaren (perversiteiten): etnocentrisme en sciëntisme. Wanneer de waarden van de eigen maatschappij de plaats innemen van het universele dan hebben we met etnocentrisch universalisme te maken. In eerste instantie verbindt hij, in navolging van Taine, het universalistisch etnocentrisme aan "l'esprit classique". Voor Todorov is Pascal het typische voorbeeld van een etnocentrisch denker omdat hij het absolute simpelweg met het christendom identificeert. Ook La Bruyère is volgens hem een etnocentrische denker. Vreemde culturen interesseren hem slechts voor zover zij "net zo kunnen redeneren als wij". Ook bij Gérando, één van de Ideologen, vindt Todorov etnocentrische denkbeelden, bijvoorbeeld dat "wilden geen groot aantal abstracte ideeën kunnen hebben".

Todorov rekent Rousseau niet meer tot "l'esprit classique" omdat die daadwerkelijk geïnteresseerd is in de verscheidenheid van culturen. Voor Rousseau wordt kennismaking met vreemde zeden een middel om vast te stellen welke gewoonten aanspraak kunnen maken op universele geldigheid. Vanaf dit moment maakt Todorov een onderscheid tussen een "goed" universalisme,

dat zoals dat van Rousseau openstaat voor het particuliere, en een "slecht" universalisme dat, zoals dat van "l'esprit classique", voor het particuliere geen echte interesse toont.

Het tweede gevaar ziet Todorov in het scientisme, dat ervan uit gaat dat alleen de wetenschap universele ethische principes kan bieden. Diderot meent bijvoorbeeld dat ons gedrag door onze natuur bepaald moet worden en dat deze natuur alleen door wetenschappelijk onderzoek kan worden vastgesteld. Volgens Diderot moeten we onze christelijke vooroordelen begraven en moeten we ons open stellen voor wat dieren en primitieve volkeren, waarvan het gedrag niet door een artificiële moraal besmet is, ons te leren hebben. Hij is tevens één van de eersten die voor een systematische verandering van de seksuele gewoonten pleit. Volgens Todorov is de afstand tussen Diderot en Sade zeer klein. Uiteindelijk pleit volgens hem ook Diderot voor een maatschappij waarin verkrachting en incest geoorloofd zijn. Naast Diderot bespreekt Todorov Condorcet, Saint-Simon en Comte. Hij beschrijft niet alleen hun vertrouwen in de wetenschap, maar tevens hun geloof in een uniforme wereldstaat. Voor Condorcet is de vereniging van de wereld onvermijdelijk. Volgens Saint-Simon worden de universele principes en de ideale maatschappij vanzelf werkelijkheid als we ons aan de juiste wetenschappelijke combinatie van observatie en logisch denken houden. Ook bij Comte is de wetenschap de instantie die de toekomstige maatschappij en het toekomstige handelen zal bepalen.

Het relativisme definieert Todorov als de negatie van het universalisme. De grootste relativist uit de Franse geschiedenis is volgens hem Montaigne. Ook bij hem vindt Todorov etnocentrische uitspra-

ken. Hij concludeert daarom: "Hij [Montaigne] zou een relativist willen zijn (...), in werkelijkheid is hij nooit opgehouden een universalist te zijn" (p.61). Todorov bekritiseert de relativisten door bij hen een pragmatische tegenspraak aan te wijzen. Bijvoorbeeld: de uitspraak van Hëlvetius dat handelingen aan belangen gebonden zijn is zelf geen relatieve uitspraak omdat Hëlvetius zijn eigen theoretische uitspraak niet aan belangen bindt. Van Hëlvetius springt Todorov vervolgens over naar de tweede helft van de 19de eeuw en bespreekt Renan. Volgens hem blijkt Renans relativisme uit de volgende uitspraak: "'Wees schoon en volg dan de weg van je hart'" (Oeuvres III, p.871). Het feit dat hij Renan een relativist noemt, kan vreemd overkomen omdat bij Renan het Schone juist het resultaat is van een universele opvoeding. De schone persoonlijkheid is de mens die kunst, wetenschap en filosofie in zich verenigd heeft. Degene die voor het Schone open staat, richt volgens Renan zijn blik naar God: "Men kan alleen de schoonheid der dingen vatten als men in alles een vorm van de geest, een stap naar God ziet" (Oeuvres III, p.883). Todorov interpreteert Renans werk toch als een vorm van relativisme omdat diens ideeën sterk eurocentrisch zijn. Als relativisten behandelt Todorov verder nog Barrès en Le Bon. Volgens de laatste is er, vanwege het verschil van rassen, tussen mensen geen werkelijke communicatie mogelijk en bestaan er geen universele waarden. Bij Barrès wordt de onmogelijkheid van communicatie echter gefundeerd op het verschil van culturen. Al met al slaagt Todorov erin aan te tonen dat het relativisme geenszins de tegenhanger is van het racisme, dat hij vervolgens bespreekt.

Het gaat hem om racialisme, dat wil zeggen om *rassentheorie*. Door de genese

daarvan na te gaan, stelt hij vast dat men vanaf de tweede helft van de 18de eeuw twijfelt of de mensheid wel één soort is. Bij Buffon wordt de scheidslijn tussen 'lagere' rassen en dieren vrijwel ontkend. Voltaire spreekt zich duidelijk uit voor een polygenetische rassentheorie. Belangrijk is dat vanaf het allereerste begin de hiërarchie tussen rassen op een classificatie van culturen berust. Racisme en culturalisme hebben dus dezelfde oorsprong. Dit betekent niet dat fysiologische kenmerken geen rol speelden, maar dat een nauwkeurige hiërarchie tussen rassen pas kon worden vastgesteld op grond van culturele elementen. Dit culturele aspect wordt steeds belangrijker. Renan bijvoorbeeld spreekt van linguïstische rassen. De taal is bij hem het fundamentele kenmerk van een cultuur en aan de oorsprong van een taal ligt een bepaald ras. Hiermee maakt Todorov duidelijk dat het huidige culturalisme reeds een 19de-eeuws fenomeen en geenszins een geheel nieuw verschijnsel is, zoals men uit de lectuur van Taguieff kan vermoeden. (Zie het in dit nummer opgenomen artikel van F. Vandenberghe.)

Ook het nationalisme vindt volgens Todorov zijn grondslag in relativistische opvattingen. Het idee van de natie is sterk aan dat van de cultuur gekoppeld zodat men ook hier van een soort culturalisme kan spreken. Todorov meent, evenals Rousseau, dat de liefde voor het vaderland en de liefde voor de mensheid onverzoenbaar zijn. Hij keert zich dus sterk tegen iedere vorm van nationalisme. Hoewel het nationalisme eigenlijk op een relativistische denkwijze berust, kan men vaststellen dat bijvoorbeeld het kolonialisme vaak gelegitimeerd werd met behulp van universalistische stellingen. Het zou erom gaan de primitieve volkeren te civiliseren. Een voorbeeld is Tocqueville die, ondanks zijn

mooie humanistische uitspraken, er volgens Todorov alleen op uit was om zijn koloniale politiek te legitimeren. Iets dergelijks geldt voor Michelet die met behulp van humanistische idealen niets anders zocht dan de legitimatie van zijn nationalistische principes.

Tenslotte behandelt Todorov het exotisme. Dit hoofdstuk is vooral van belang voor literatuurwetenschappers. Todorov beperkt zich hier tot de bestudering van het exotisme in de Franse literatuur. Hij behandelt Chateaubriand, Loti, Artaud en Segalen. Ondanks hun exotische geschriften blijken de eerste drie niet werkelijk geïnteresseerd te zijn in vreemde culturen. Het gaat Chateaubriand, Loti en Artaud in eerste instantie om zichzelf. Waardevol aan dit hoofdstuk is dat Todorov er niet voor terugschrikt om esthetische werken aan een moreel waardeoordeel te onderwerpen, hetgeen blijk geeft van zijn poging om de scheiding tussen theorie en ethiek te overbruggen. Over het werk van Pierre Loti *Le roman d'un spahi*, zegt hij bijvoorbeeld dat het om een racistisch, sexistisch en sadistisch boek gaat dat zeer goed de sfeer van het historisch tijdperk tot uitdrukking brengt.

Na bijna vierhonderd pagina's beschrijving en kritiek op theorieën wil de lezer graag weten wat Todorovs nieuwe ethische fundering is. In het laatste hoofdstuk poott Todorov, via een bespreking van Montesquieu, zijn eigen weg te vinden. Montesquieu ontwikkelt volgens hem een humanistisch universalisme dat niet in tegenspraak is met het culturele particularisme en dat met het "goede" universalisme van Rousseau overeenstemt. Eigenlijk laat Todorov zien dat Montesquieu enerzijds op zoek is naar een principe-universalisme en anderzijds plaats maakt voor een soort structuralistisch universalisme. In eerste

instantie waardeert hij bij Montesquieu dat hij de universalia van het natuurlijke recht probeert vast te stellen ongeacht de concrete empirie. Deze universalia vormen het fundament van de verschillende culturele rechtssystemen en bieden een maatstaf waarmee wetten beoordeeld kunnen worden. De principes die Todorov noemt, maken duidelijk dat Montesquieu echter geen algemene regels presenteert die aangeven welke handelingen juist zijn. Hij geeft louter een aantal regels aan die in ieder rechtssysteem altijd al voorondersteld worden. Positieve systemen vooronderstellen bijvoorbeeld dat "het juist is zich aan de wetten te houden"; ze vooronderstellen ook dat "deze erkend moeten worden", etcetera. (p.408) Todorov meent dat dit, en Montesquieu's stelling van de gematigdheid, overeenkomsten met Kant aangeven (de stelling van de gematigdheid veronderstelt volgens hem het morele imperatief van Kant dat een handeling universaliseerbaar moet zijn). (p.413) Anderzijds blijkt Todorov in Montesquieu een structuralist avant la lettre te zien. Wanneer hij naar Montesquieu's werkwijze verwijst, blijkt dat hij daaraan de structurele methode waardeert (p.404): "[Montesquieu] gaat op zoek naar datgene wat ze [de verschillende religies] gemeen hebben om zo een fundamenteel netwerk te ontdekken; het kan hier om niets anders gaan dan om een netwerk van abstracte principes (...)" (p.396). Hij ziet in Montesquieu dus niet alleen een voorloper van de 19de-eeuwse menswetenschappelijke methode, maar tevens van het structuralistische denken. Hieruit blijkt dat Todorov zich nog niet geheel heeft vrijgemaakt van het formalisme. Hoewel hij nu, in tegenstelling tot vroeger, ruimte open laat voor ethiek en waardeoordelen, blijkt uit zijn voorkeur voor Montesquieu dat hij heil zoekt bij twee vormen van formalis-

tische ethiek. Bovendien blijft er bij Todorov verwarring bestaan tussen principes, die men misschien wel transcendentaal kan noemen, en principes die het resultaat zijn van een structurele analyse van de facticiteit. Todorov maakt, ondanks zijn pogingen, geen duidelijk onderscheid tussen een universalisme van feiten (dat bijvoorbeeld ten grondslag ligt aan de wetenschap) en een principe-universalisme (dat het object van filosofisch onderzoek is en tegenwoordig beter bekend staat als contrafactisch universalisme). De ethische fundering waarop het boek uitloopt, is volgens mij een mengeling van twee vormen van universalisme die op verschillende analysemethoden berusten. De transcendentale en de structuralistische methode zijn niet zomaar samen te smeden omdat beide op een geheel andere manier van denken berusten. Terwijl het structuralisme de facticiteit veronderstelt, moet de transcendentale reflectie juist losstaan van de empirie.

TOUWTREKKEN OM DE PUBLIEKE SFEER

Inge Marie Tramm

Recensie van: Gilles Kepel. La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs, et musulmans à la reconquête du monde. Éditions du Seuil, Paris 1991. (1)

Kepel heeft een reeks boeken over de islam op zijn naam staan. (2) Maar in *De Wrake*

- 1 Het boek is in 1992 bij uitgeverij Ambo ook in het Nederlands verschenen onder de titel *De Wrake Gods, christelijk, joods en islamitisch fundamentalisme*.
- 2 Gilles Kepel is hoogleraar aan het Institut d'études politique de Paris. Hij schreef eerder: *Le Prophète et Pharaon, les mouvements islamistes dans l'Égypte contempo-*