

HEDENDAAGSE WOEDE

Pankaj Mishra, *Tijd van woede. Een geschiedenis van het heden*. Nederlandse vertaling Nico Groen, Amsterdam, Atlas-Contact, 2017, 336 p., € 27.90, ISBN 9789045034010

In 2009 publiceerde Dominique Moïsi zijn studie over het belang van emoties in de geopolitiek¹. De huidige wereldproblemen worden volgens Moïsi beheerst door drie fundamentele gevoelens. Hij lokaliseert ze ook: angst in het Westen, hoop in Azië en vernedering in de Arabisch-islamitische wereld. Vernedering is echter veeleer een handeling of een toestand als gevolg van een handeling dan een gevoel. De auteur liet inderdaad zien dat vernedering aanzet tot positieve gevoelens als weerbaarheid en strijdvaardigheid waar een toekomstperspectief geboden wordt, maar tot wanhoop, wraak en vernietigingsdrang waar mensen hun situatie als uitzichtloos ervaren. *De geopolitiek van emotie* ontbreekt merkwaardig genoeg in het bibliografisch essay dat *Tijd van woede* afsluit (in plaats van een bibliografische lijst en voetnoten). Men kan echter stellen dat Pankaj Mishra zijn stelling inhoudelijk halveert en geografisch veralgemeent. Woede is dominant en universeel geworden, het gevoel dat aldus fungeert als sleutel tot de *geschiedenis van het heden*, zoals de ondertitel luidt.

Woede is voor Mishra synoniem met ressentiment. Nietzsche is nooit ver weg. Ressentiment is het onmachtgevoel dat niet passief blijft, maar verkeert in activiteit, re-actie tegen de ander. Die ander is de bron van onderdrukking en vervreemding: de neoliberale meritocratie, het mondiale kapitalisme, meer algemeen de moderne beschaving. Die ander is echter ook, in lijn met René Girard -‘de welsprekendste hedendaagse theoreticus van de mimetische rivaliteit’ (66)- de zondebok, het slachtoffer dat met schuld beladen wordt: de jood, de zwarte, de immigrant.

Wat wij meemaken is een tijd van woede. Mishra stelt meteen dat een religieuze verwoording en verantwoording, bv. door het islamitisch fundamentalisme, in deze van ondergeschikt belang is. Abu Musab al-Suri, de strateeg van Al Qaida, ontleende de meeste van zijn inzichten niet aan islamitische leerstellingen over *halal* (toegestaan) en *haram* (verboden), maar aan zijn eigen ervaring. ‘De werkelijkheid, en niet God, is de belangrijkste getuige’, zegde hij (253).

Mishra analyseert het heden door de ogen van Voltaire, ‘de elitefiguur bij uitstek’, versus Rousseau, ‘de afgunstige plebejer’ (303). De eerste staat model voor de moderniteit. Hij keek op naar Engeland als het lichtende voorbeeld van

een commerciële maatschappij die de individuele vrijheid koesterde. De *philosophes* van de Verlichting wilden de maatschappij hervormen zodat eigen verdienste primeerde op traditionele status. In hun handen werd de filosofie een kritiek op erfelijke privileges in naam van al degenen die later de *tiers état* genoemd werden. Zij zagen de geschiedenis als de vooruitgang van welvaart en vrijheid, dankzij egocentrische, maar juist daardoor rationele actoren. In de loop van de achttiende eeuw werden de intellectuelen ingewijden in plaats van buitenstaanders. Zij vonden steun bij Frederik de Grote van Pruisen en Catharina de Grote van Rusland. Zij verwierven een hogere positie, en hun filosofie diende als legitimatie van hun eigen materiële comfort en hedonisme. Rousseau daarentegen is Mishra's antiheld. Voor deze 'interessante gek' (84), deze 'déclassé in de betoverend-wereldse kringen van het achttiende-eeuwse Frankrijk' (89), maakt de industriële en commerciële maatschappij die de burgerlijke beschaving en het moderne vooruitgangsgeloof schragen, de mensen ongevoelig en corrupt, ijdel en hypocriet. De burgers leven slechts voor eigendom en vertoon. De elites zijn verwickeld in een onderlinge stammenstrijd. De sterken buiten de zwakken uit. Daarbij verlangen de machtelozen zelf afgunstig de machtigen te imiteren. In het sombere wereldbeeld van de solitaire wandelaar Jean-Jacques liggen jaloezie en wantrouwen, onverschilligheid en haat permanent te loeren achter het masker van hoffelijkheid en gereserveerdheid. Vriendschap en vertrouwen, die de natuurmens kenmerkten, werden verbannen. De geciviliseerde mens 'sterft zonder geleefd te hebben' (86).

Volgens Mishra heeft onze tijd bitter weinig beloftes van de *philosophes* in de achttiende eeuw ingelost, noch van de hoopvolle geschiedenisfilosofieën in de negentiende, noch van de *Trente Glorieuses* in de twintigste eeuw. Hij lijkt nog het meest op de anarchisten en nihilisten in de tweede helft van de negentiende eeuw. De auteur verwijst naar Michael Bakoenin. Deze typeert de revolutionair als 'iemand zonder privébelangen, betrekkingen, sentimenten, banden, bezit. Hij heeft elke band met de maatschappelijke orde en de beschaafde wereld doorgesneden, met de wetten, goede manieren conventies en moraal van die wereld. Hij is en verblijft er slechts met één doel: vernietigen.'² Mishra trekt een rechte lijn van Timothy McVeigh, de zogenaamde *lone wolf* van Oklahoma City (1995), naar de anarchistische aanslagen een eeuw vroeger in Parijs (1890). Theodor Herzl, die aanwezig was op het proces tegen François Königstein, beter bekend onder zijn moeders naam Ravachol, schrijft: 'Een gewone misdadiger spoedt zich met zijn buit naar het bordeel. Ravachol echter gelooft in zichzelf en in zijn missie. Hij heeft een ander soort wellust ontdekt: die van een groots idee en van het martelaarschap.' (247)

Uit zijn uitvoerige, maar selectieve historisch materiaal en literatuur trekt Mishra de zware conclusie: 'Daar waar de seculiere moderniteit ontstond, met ideeën die universeel ingang vonden – individualisme (tegenover het belang van maatschappelijke banden), de cultus van nut en efficiëntie (tegenover de ethiek

van de eer) en de normalisering van eigenbelang – is het mythische volk opnieuw ten tonele verschenen als impuls voor solidariteit en actie tegen echte en vermeende vijanden.’ (240)

Interessantst, alleszins verhelderend, is waar Mishra zijn model hanteert om de situatie in zijn geboorteland India te lezen. Hij schrijft over Vinayak Damodar Savarkar, die de voornaamste ideoloog van *hindutva*, het militante hindoenationalisme, en tegenstander van Ghandi was. Gevormd in het Westen, geïnspireerd door Herbert Spencer en (een tendentieuze lezing van) Giuseppe Mazzini, ontwierp Savarkar een wereldbeeld waarin haat en wraak dienen om een raciale en nationale identiteit te creëren. De hindoes hadden vijanden nodig om hun mannelijkheid te bewijzen. ‘Niets maakt het Zelf zo bewust van zichzelf als een confrontatie met het niet-Zelf’, schreef Savarkar (225). Hij prees zelfs de moslims. In hun gehoorzaamheid aan Allah en de Profeet wilden zij de hele wereld veroveren met het zwaard. De Indiërs moesten dringend hun nederigheid en vergevingsgezindheid opgeven. (Ghandi noemt hij ‘een vreemde gek, die maar wat kletst over medelijden en vergeving’.) Zij moesten ‘krachtige woorden als haat, vergelding en wraakzucht’ (226) koesteren. Savarkars aandeel in de moord op Ghandi op 30 januari 1948 is nog steeds voorwerp van discussie, maar de moordenaar Nathuram Godse was alvast een bewonderaar. Sinds Narendra Modi in 2014 premier van India werd, stookt hij volgens Mishra de schaamte en woede aan over duizend jaar slavernij onder Brits bestuur en islamitische invloed.

Onze tijd gelooft niet in eschatologie. Niet in haar gesecculariseerde vorm, zoals in de vooruitgangsfilosofie van de Verlichting. Niet in haar dialectische vorm, die het geweld ziet als noodzakelijk moment in het proces van bevrijding. Onze tijd is volgens Mishra apocalyptisch, maar daarbij – dat is nieuw – apocalyptisch zonder uitzicht op verlossing. Als de nood het hoogst is, is de redding niet nabij. Geen Rijk Gods dat volgt op het Laatste Oordeel. De auteur beschrijft eindeloos onze tijd van woede. ‘De tegenstellingen en de prijs van de voorspoed van een minderheid wakkeren een einde-der-tijden-sfeer aan die wijdverbreid en heviger is dan we ooit hebben meegemaakt.’ (302). De laatste zin van het boek luidt: ‘Ze [RD: die tegenstellingen] onderstrepen de noodzaak tot waarlijk grensverleggend denken, zowel over het individu als over de wereld.’ (303) Over dergelijk affirmatief denken schrijft Mishra echter niets. (Nietzsche doet dat wel. Ressentiment krijgt niet het laatste woord: het is passief nihilisme, het staat voor de re-actieve, is nog niet de actieve, scheppende machtswil. Gemakshalve leest Mishra daaroverheen.³⁾ Hij *kan* op basis van zijn apocalyptische visie weinig hoop bieden. Hij *wil* het blijkbaar ook niet. Toen zijn interviewer voor *De Tijd* opwierp: ‘Erg vrolijk word ik niet van dit gesprek. Draagt u ook oplossingen aan?’, antwoordde Mishra: ‘Nee. Dat is mijn taak niet. Van niemand eigenlijk. Het is behoorlijk arrogant te denken dat alle problemen oplossingen hebben. Laat ons eerst beginnen met de problemen juist te benoemen. We hebben meer alarmisme nodig. Meer apocalyptisch denken.’⁴

In zijn *Bibliografisch essay* verwijst Mishra naar Václav Havel, *Poging om in waarheid te leven*, maar verder doet hij niets met Havels inzichten. Hij besluit het essay als volgt: ‘De encycliek over klimaatverandering van paus Franciscus is waarschijnlijk de belangrijkste intellectuele kritiek van onze tijd.’ (322) In welk opzicht?⁵

Rob DEVOS (Leuven/Kortrijk)

Noten:

¹ D. Moïsi, *The Geopolitics of Emotion*, New York, Random House Inc., 2009; vertaling: *De geopolitiek van emotie*, Amsterdam, Uitgeverij Nieuw Amsterdam, 2009.

² M. Bakoënin, *Catechismus van de revolutionair* (citaat p.243). Gemakshalve sluit Mishra de ogen voor het positieve luik in het anarchisme. (Hij volgt de interpretatie van Eric Vögelin.) Bakoënin schrijft echter: ‘Het verlangen naar vernietiging is tevens een scheppend verlangen’. Hij opteert voor een samenleving met vrijwillig gevormde arbeidersassociaties en gemeenschappen in een federalistisch georganiseerd Europa. Elk individu en elke vereniging hebben zelfbeschikkingsrecht en kunnen op ieder moment het samenwerkingsverband verlaten. Alle functionarissen worden democratisch gekozen, permanent door hun kiezers gecontroleerd en kunnen op ieder moment worden afgezet. Veel anarchistische intuïties zijn verwant met hedendaagse ideeën over radicale democratie, *commons* en menigte. Mishra gaat daar helemaal aan voorbij. Ze passen ook niet in zijn zwarte apocalyptiek.

³ Mishra beperkt zijn interesse voor Hannah Arendt tot het begrip ‘negatieve solidariteit’.

⁴ P. Mishra, *Meritocratie is een wrede illusie* (interview door Gwen Declerck), in *De Tijd*, 20 mei 2017.

⁵ Mishra is iets positiever, maar vaag in *De Groene Amsterdammer*: ‘Ik ben ervan overtuigd dat we een oud vocabulaire moeten terugvinden, en moeten spreken over dingen als de menselijke ziel. Niemand spreekt nog over spiritualiteit in het openbaar -dat doe je maar thuis, als niemand meeluistert- maar dat is een grote fout. Deze crisis die we nu meemaken toont ons dat de mens zich door veel meer laat leiden dan hyperrationele argumenten over economische groei. De mens streeft naar waardigheid, de menselijke ziel voedt zich niet met financiële plaatjes. De enige publieke figuren die daar nu over durven praten zijn de paus en de dalai lama. Pas als politici durven te spreken over vragen als “wat maakt ons een mens?” zullen ze in staat zijn onze woede te temperen.’ (*We wilden zand in onze ogen*, interview door Joost de Vries, in *De Groene Amsterdammer*, 1 maart 2017.)