

## Steenkool was niet alles

Leen Beyers, *Iedereen zwart. Het samenleven van nieuwkomers en gevestigden in de mijn­cité Zwartberg, 1930-1990*, Amsterdam: Aksant, 2007, 340 blz.

André Mommen

Zoals allicht in ruime kring bekend is, hadden de steenkoolmijnen die in het begin van de vorige eeuw in Limburg werden aangelegd, problemen om voldoende werkvolk te rekruteren. De Limburgse Kempen was dunbevolkt en de arme zandboertjes stonden niet bepaald in de rij om het beroep van ondergrondse arbeider bij één van de zeven mijnen aan te pakken. Wie zich toch aanmeldde, die hoopte allicht bovengronds aan de slag te kunnen. Of ondergrondse arbeid te kunnen combineren met het marginale boerenbedrijfje. Aan dat soort arbeidskrachten hadden de mijn­directies weinig of niets. Ze deden dan ook inspanningen om ervaren mijnwerkers van elders aan te trekken, bijvoorbeeld uit Wallonië, Duitsland of uit het naburige Nederlands Limburg. Veelal waren dat Polen die als trekarbeiders in de mijnen in West-Europa emplooi hadden gevonden en die gemakkelijk naar daar trokken waar de hoogste lonen werden uitbetaald. Om die arbeidskrachten vast te houden bouwden de mijnen logementhuizen en mijnwerkerswoningen in een *cité* rond de mijn. Ingenieurs, bedienden en directieleden kregen in die tuinvijken hun villa's. Zo ontstonden rond de mijnen aparte mijn­gemeenschappen.

Over het leven op zo een *cité* – hier die van Zwartberg – gaat het boek van Leen Beyers (KUL). Beyers deed uitvoerig antropologisch onderzoek ter plaatse en stelde zich – met uiteraard ook het huidige integratiedebat in het achterhoofd – de vraag hoe de verhoudingen tussen Belgen en "vreemdelingen" in de tijd evolueerden. Ze wilde ook graag weten of het gezegde wel klopte dat alle arbeiders in de ondergrond allemaal zwart waren. En uiteraard of de nazaten van die buitenlandse arbeiders, zoals de mythe het wil, daadwerkelijk perfect zijn geïntegreerd. Men denkt nogal

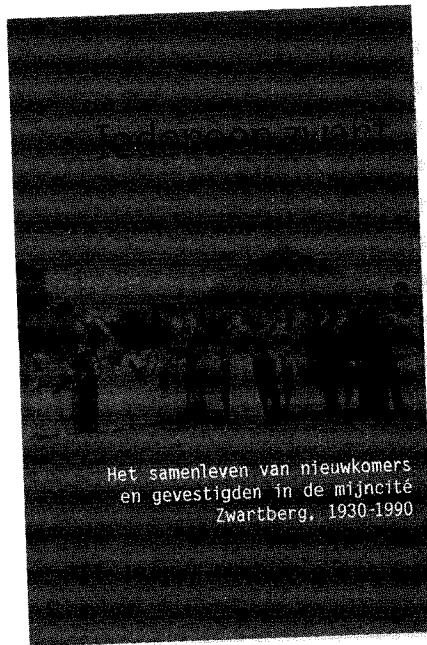
gemakkelijk dat de integratie van Italianen en Polen vlekkeloos is gebeurd omdat het katholicisme hierin een overbruggende rol speelde. Niets is minder waar. Uiteraard werden de Poolse en de Italiaanse nieuwkomers door de lokale boeren allerm minst met open armen ontvangen.

Het management en het kaderpersoneel van de mijnen was daarbij haast uitsluitend Franstalig, wat veelal tot flamingantische oprispingen in de provincie leidde. Door het huisvestings- en personeelsbeleid van de mijn­directies was de segregatie compleet. De macht van de mijn­directies was absoluut. Wie als mijnwerker een woning op de *cité* betrok, die kon zich uiteindelijk weinig permitteren. Ontslag betekende meteen verkassen. De vrije tijd mocht men doorbrengen in de door de mijn­directies ter beschikking gestelde faciliteiten (een casino, de sportvelden), terwijl de katholieke kerk zich in samenspraak met de christelijke arbeidersbeweging om het zielen- en ander heil van de mijnwerkersgezinnen bekommerde. Onderwijsachterstand van de migrantenkinderen bleef een enorm probleem, waardoor ze eigenlijk tot het aanvaarden van werk in de mijn veroordeeld waren. Waardoor de mijn­directies over een permanente arbeidsreserve konden beschikken.

Heel wat remmende culturele factoren, waarbij men de "genderfactor" niet moet uitvlakken, speelden in dit moeizame integratieproces een rol. Zo meenden Italiaanse moeders hun dochters onder eigen vleugels te moeten houden en ze naar de dichtstbijzijnde huishoudschool te sturen. Zo konden ze daarna gemakkelijk weer met een Italiaanse jongen trouwen. Gemengde huwelijken waren zeldzaam. Men deed het veelal (noodgedwongen) met een partner uit dezelfde etnische groep. Een

jongen van de *cité* werd in de nabije dorpen op een dansavond altijd met scheve ogen bekeken en veelal ook meteen buiten ge­gooid. Voetballen of dansen deed men het liefste binnen de eigen etnische club. Er waren ook wel eens Belgische jongens die bij Real Torino, de caféclub Umbria of FC Krakowia een balletje kwamen trappen, maar dat was geen regel. Getalenteerde voetballers maakten intussen graag de oversteek naar FC Zwartberg en als het kon zelfs naar THOR Waterschei of FC Winterslag. Wat eventueel uitzicht bood op voetballen in de hoogste klasse. Ook in de voetballerij bestond tussen de Belgische plattelanders (de "boerenploegen") en de migrantenploegen een etnische hiërarchie wat tot vechtpartijen op het veld kon leiden. Of tot ambtelijke chicanes. Zo wilde bijvoorbeeld de voetbalploeg van Termien Genk niet dat de Turkse Rangers zich bij de KBVB zouden aansluiten.

Dat stelt meteen de vraag hoe het nu met die gelijkheid in de ondergrond dan wel was gesteld. Was in de ondergrond wel iedereen zwart? Soms wel in momenten van gevaar, maar objectief gezien niet. Omdat de betere functies voor de Belgen waren gereserveerd. Hierdoor kwamen spanningen aan de oppervlakte. Op de bovengrond kregen die veelal hun beslag in de vorming van aparte verenigingen met een eigen geloofsbelevens. Belgen, Italianen en Polen mochten dan wel officieel hetzelfde geloof in de Roomse Kerk belijden, toch pasten ze niet in één kerkgebouw of dienst. Italiaanse en Poolse priesters wilden daarbij graag de greep op hun eigen gelovigen behouden en daarom trokken ze zich van hun Belgische collega's veelal weinig aan. Ook al omdat men elkanders taal niet goed sprak! Later kwam de christelijk-islamitische "distinctie" er nog bij. Door de islam op de *cité* werden de Italianen ineens



Het samenleven van nieuwkomers  
en gevestigden in de mijn Cité  
Zwartberg, 1930-1990

in de richting van de autochtone katholieken gedreven, omdat de moslims hen met het gros van de katholieken associeerden. Een gemengd huwelijk tussen christenen en moslims zat er veelal niet in, omdat in zo een geval de kinderen een islamitische opvoeding moesten krijgen.

Integratie gebeurde veelal erg krampachtig doordat men ook voor *ontwijkingsgedrag* koos. Men ging zich dan erg netjes opstellen. De migrant(e) wilde immers respectabel overkomen en men ging zich daarom als een "heer" of een "dame" gedragen. Daarvoor moest men wel de oude "identiteit" opgeven. Dat wilde nog niet zeggen dat hierdoor iedereen meteen een perfect integratieparcours bleef rijden. En er bleef de grote behoefte bestaan om de oude identiteit ritueel te eren. Vandaar dat de Poolse folklore nog altijd floreert en de Italiaanse pasta en chianti op tafel verschijnen, omdat men het lokale "vreten" niet lust.

Beyens merkt fijntjes op dat ook ons beeld van integratie is veranderd doordat de Limburgers na verloop van tijd aan het bestaan van deze twee groepen immigranten geen aanstoot meer namen. Kortom, ze wonden aan hun aanwezigheid. Op het einde van haar boek gooit de auteur dan ook een steen in de kikkerpoel: "Het besef van de vage en uiteenlopende betekenissen van 'integratie' bekent niet noodzakelijk dat een term als integratie niet bruikbaar zou zijn om over de posities en identiteiten van nieuwkomers of hun kinderen in de samenleving van aankomst te spreken. Het dwingt stemmingmakers zoals media, onderzoekers en politici wel tot een verduidelijking van wat met 'integratie' wordt bedoeld, alleen al door de vraag te beantwoorden: integratie in wat, in welke sociale velden van welke samenleving? De

term zou dus meer in beschrijvende en minder in normatieve zin moeten worden gebruikt, zeker in studies die beschrijving en analyse nastreven. Dat opent niet alleen het vizier op de veelheid van integratievormen na migratie" (blz. 264).

Beyers heeft blijkbaar niet willen kiezen voor het aanboren van pijnlijke collectieve herinneringen aan tragische en traumatische incidenten. Er waren immers in januari 1966 twee doden (de mijnwerker János Látos en de bediende Valère Sclep) en meerdere gewonden onder de kogels en traangasgranaten van de rijkswacht gevallen. Beyers houdt het bij twee bladzijden om dit incident af te handelen (blz. 131-134). Er wordt in dit boek door haar bij voorkeur meer over etnische identiteiten en praktijken en minder over de klassenstrijd en sociale conflicten als elementen in de collectieve identiteitsvorming gepraat.

De auteur ziet de sluiting van de mijnzetel van Zwartberg in 1966 terecht als een scharniermoment in de geschiedenis van de *Cité*. Iedereen deelde in de klappen. De middenstand en het kaderpersoneel in de villa's verloren hun erkende status. De mijnwerkers raakten werkloos, tenzij ze snel in andere mijnen of in de fordistische fabrieken (veelal Ford Genk of Philips Hasselt) werk vonden. De privatisering van de woningvoorraad op de *Cité* zorgde voor het doen vervagen van de oude bedrijfshiërarchie. De "hardwerkende" Pool en de "luie" Italiaan gingen immers op zoek naar een gemeenschappelijke identiteit die ze tenslotte wel in het Belg-zijn moesten vinden. Het was ook de periode

dat buurtwerk en/of actiewezen, dat veelal onder invloed van "sociale priesters" als Jef Ulburghs en Wereldscholen stond, zich op de *Cité* deden gelden. Was een nieuwe fase in het sociale integratieproces aangebroken? Allicht, maar dan wel met weinig duurzame resultaten. Sociale achterstanden werden niet weggewerkt. Nog lang na de mijnsluiting worden de bewoners van de *Cité* met een *stigma* achtervolgd. Een jongen of een meisje van de *Cité* loopt het gevaar eerder en langduriger werkloos te worden dan iemand van erbuiten.

Omdat Beyers in haar studie een breed onderzoekspaleet hanteert, overstijgt ze het niveau van de klassieke *community study*. Niet de ogenschijnlijke statische harmonie met conflicten tussen oud en nieuw, tussen vreemd en eigen volk, wordt hier getoond, maar wel de opkomst en de neergang van een door het mijnkapitaal geschapen etnisch en cultureel divers mijnwerkersproletariaat. Ze laat ook de effecten van de diverse strategieën zien die door de tijd de overheid, de mijnindustrie, het verenigingsleven, de kerk en de vakbeweging ontwikkelden om op deze heterogene mijnwerkersgemeenschap greep te krijgen. Waarbij het versterken van de culturele en sociale cohesie in relatie met de Belgische structuren en bevolking altijd centraal bleef staan. En is men daarin ook geslaagd? Veelal niet. Veel samenhang in de diverse strategieën was er trouwens niet te bekennen. De migrantengezinnen deden niet altijd mee. Ze lieten zich niet in de voor hen uitgedachte dwangbuizen proppen, omdat ze door de omgeving niet voldoende werden aanvaard en omdat de objectieve belangen van de kolenindustrie dat tegenwerkten. Het mijnwerkersproletariaat voelde zich immers in zijn existentie door de *kolenicyclus* en de structuurveranderingen in het kapitalisme continu

## Maakbaarheid en eugenetica: een geschiedenis

Gie van den Berghe: *De mens voorbij: vooruitgang en maakbaarheid 1650-2050*, Antwerpen, Manteau, 2008.

Jelle Versieren

bedreigd. De mijnzetel van Zwartberg ging al in 1966 als eerste van de Kempense mijnen onherroepelijk dicht. Het kolenavontuur had er nauwelijks een halve eeuw geduurd. Maar de *cit * ligt er nog altijd als een vreemde puist in het Kempense landschap bij. Nee, steenkool was niet alles.

Gie van den Berghe zet zich reeds een kwarteeuw in om te komen tot een meer accurate geschiedschrijving van het grootste enigma van onze tijd, de holocaust. In een vroeger werk, *De uitbuiting van de holocaust* (1990), kon hij op een dodelijk methodische manier bevestigen wat vele kritische denkers reeds impliciet veronderstelden: het zionistisch reductionisme van dit onheil en de negationistische blindheid zijn twee handen op een buik. Des te meer het wetenschappelijk onderzoek wordt gedomineerd door politieke imperatieven, des te meer zal het negationisme wegen bewandelen om haar versie ingang te laten vinden in de publieke opinie. "De politiek-ideologische strijd tussen ontkenners en bekeners (voorstanders van uniciteit, intentionalisme en sacralisering) heeft weinig met geschiedenis van doen. Integendeel, de taboe sering die eruit voortvloeit en de zelfcensuur vanwege historici die de collectieve herinnering aan de Holocaust niet willen schaden of bevreesd zijn voor hun carri re, bemoeilijkt goede geschiedschrijving."<sup>1</sup> Gie van den Berghe onderzocht in zijn nieuw werk een volgend taboe: de eugenetica als ontsporing van de Verlichting. Op zich is deze stelling niet bijster origineel. Sterker nog, het metahistorisch debat over het nazisme als erfenis van de Verlichting wordt nog steeds gevoerd vanuit de paradigma's van Lukacs, Adorno en Bauman. Van den Berghe tracht, veelal impliciet, een middenweg te zoeken.

### De maakbaarheid van de Verlichting

Van den Berghe heeft als doelstelling de diabolisering van eugenetica bij te stellen. De eugenetische praktijk wordt door de nieuwe generatie bio-ethici vereenzelvigd met de biopolitiek van totalitaire systemen in de woelige lange twintigste eeuw. In zijn postmoderne habitus beweert de huidige

medicus dat het genetisch onderzoek enkel de bekomen positieve verworvenheden van de Verlichtingsidealen wil bewerkstelligen. Vermits de geschiedenis een concreet en dialectisch proces is, moeten vraagtekens worden gezet bij dergelijke ahistorische uitspraken. Van den Berghe zocht en vond verbanden tussen het ontstaan van de wetenschappelijke revoluties in de XVIIIe eeuw, het sociaaldarwinistische wereldbeeld van talrijke voorname wetenschappers begin vorige eeuw, en de verlangens van de hedendaagse generatie transhumanisten. Vermits deze aanpak reminiscent is aan een Foucaultiaanse methode en conceptualisering, kan hierdoor worden beweerd dat deze besproken periodes behoren tot dezelfde "epist me". De eugenetica zou een rol vervullen in alledrie de "empiricit s" (sociaal leven, het taalsysteem en arbeid), en juist deze "wetenschap" zal beweren de determinaties van de bestaande "empiricit " te overstijgen.<sup>2</sup> In hoeverre de imaginaire verlangens van de eugenetici een uitweg vonden in deze empiricit s, hangt voornamelijk af van de politieke consensus in een bepaald tijdperk en de rol van de filosofie als slagveld tussen wetenschap en ideologische disposities. En dit is juist wat van den Berghe altijd de onderzoeker laat herinneren.

Het boek bestaat uit drie delen. Het eerste deel is een synthetiserende wandeling doorheen de maakbaarheidsidee n van de belangrijkste Verlichtingsfilosofen. De auteur maakt graag gebruik van de reeds betreden paden, ontdekt door het monumentale werk "Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity" (2001) van Jonathan Israel. Er wordt een onderscheid gemaakt tussen gematigde en radicale denkers, hoewel van den Berghe deze scheidingslijn relativeert. Toch is het een handig conceptueel mid-

del om te verklaren dat zelfs binnen de intellectuele voorhoede een uitgesproken atheïstisch materialisme niet vanzelfsprekend was. Aan de ene zijde had men het spinozistisch monistisch-immanent idee over god als "natura naturans" zonder eigen teleologisch eindpunt, anderzijds had men de natuurtheologie komende uit het Newtoniaans mechanisch wereldbeeld. Spinoza maakt geen onderscheid tussen materie en een goddelijke essentie, de substantie van god omvat een geheel aan eindige modificaties, de concrete reële zaken. Vermits er geen Openbaring meer bestaat, kennen deze modificaties geen Goddelijk Plan van waaruit zij hun leven moeten organiseren. De causaliteit van de materie duwt de mens verder in een ongekende toekomst; het concept vrijheid volgt uit de noodzakelijkheid van de ontplooiing van de attributen en modificaties als "natura naturata". De politieke implicaties van een dergelijke revolutionaire theorie zijn verrekend: waarom zouden instituties zich beroepen op de goedkeuring van een god als deze blijkt machteloos te zijn? Een rationele kijk op de maatschappij zal uitmaken welke instituties passen bij het vrijheidstreven van de mens: "[...] if men were so constituted by nature as to desire nothing but what is prescribed by true reason, society would stand in no need of any laws. [...]"<sup>3</sup> De staat is nodig om de mensheid te dienen in haar zoektocht naar de rationale grondslagen van haar bestaan, een bestaan dat vrijheid als doel heeft. De meeste gematigde filosofen vreesden voor een chaotische toekomst indien dergelijke radicale agenda werd geïmplementeerd. De burgerlijke intellectuelen moesten zich schikken naar de gegeven politieke constellatie; in Engeland besloot de bourgeoisie een pact te sluiten met de landadel met als resultaat een gematigd monarchaal constitutioneel bestel. Locke, in reactie op de radicaliteit

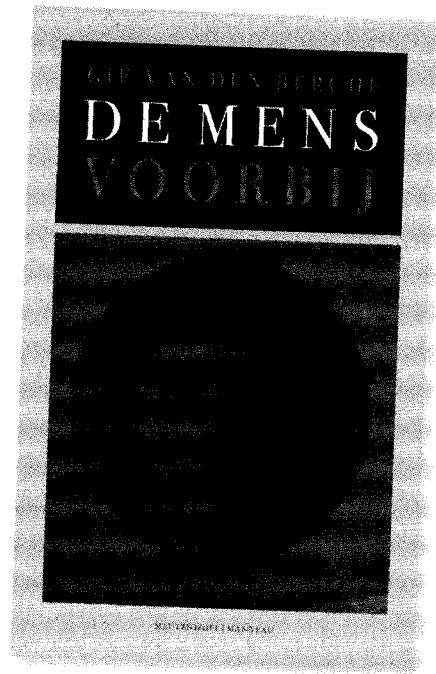
van Hobbes, vond een uitweg in het contractdenken. Gie van den Berghe spreekt terecht over een "bewaakte revolutie".

De discussie over het concept "god", de mogelijke interacties tussen mens en god en natuurtheologie versus materialisme waren bezaaid met politieke landmijnen. Julien de la Mettrie, spinozist en proponent van het naïef Frans materialisme, kreeg voor zijn *Histoire naturelle de l'âme* (1745) en *L'Homme-Machine* (1748) de rekening gepresenteerd: het repressieve apparaat van het absolutisme besloot een einde te maken aan de visie dat de mens een fysiologische machine is. In Marx' woorden: "*Genau und im prosaischen Sinne zu reden, war die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts und namentlich der französische Materialismus nicht nur ein Kampf gegen die bestehenden politischen Institutionen, wie gegen die bestehende Religion und Theologie, sondern ebenso sehr ein offener, ein ausgesprochener Kampf gegen die Metaphysik des siebzehnten Jahrhunderts [...]*"<sup>4</sup> Dit Frans materialisme betekende een definitieve uitkomst in de langdurige "Querelle des Anciens et des Modernes". Gie van den Berghe gaat akkoord met de klassieke lezing dat mede door het werk "Disgression sur les Anciens et les Modernes" (1688) van Fontenelle er niet alleen komaf werd gemaakt met de aristotelische erfenis, maar dat ook de moderniteit kon openbloeien door de Klassieke Oudheid niet meer te nemen als maatstaf. Dit moet worden genuanceerd. Peter Gay weerlegde de oude these in "The Enlightenment: an Interpretation. The Rise of Modern Paganism". De strijd tussen twee ogenschijnlijke onverzoenbare kampen, met als inzet het al dan niet bevestigen van een dynamisch wereldbeeld, was voor veel filosofen geen eenzijdige beslissing. Zij aanschouwden de onderzochte materie in

de oudheid als een welgekomen uitgangspunt om dogma's van het christendom te doorbreken. Net zoals Plato, Aristoteles, neo-aristotelianistische denkers en Descartes<sup>5</sup> maakten zij geen onderscheid tussen ontologische en morele zaken; de scheiding tussen een deductieve methode en een ethisch stelsel is eveneens afwezig<sup>6</sup>. "*Control of the outside world and the inner man depended on a rational understanding of both, and this understanding in turn depended on a clear definition of the sphere – in fact, of the very nature – of action. [...]* The philosophes were generally tied to the rhetoric of natural law [...]"<sup>7</sup> Fontenelles visie over religie werd ondersteund door talrijke verwijzingen naar de epicuristische stroming.<sup>8</sup>

Naast het feit dat de auteur niet de kern van de burgerlijke filosofie behandelt in zijn onderzoek naar de oorsprong van de maakbaarheidsgedachte, de natuurlijke rechten<sup>9</sup>, zou het ook raadzaam zijn geweest de rol van de klassieken in de aanval op het christendom te hebben belicht. De scholastiek had immers geen alleenrecht op deze nalatenschap. Het verdraagzame en pluralistische polytheïsme trok zowat alle Franse Verlichtingsfilosofen aan. De Romeinse kijk op een gedepoliteerde religie werd eveneens aanzien als een mogelijke uitweg na eeuwen van vervolgingen.<sup>10</sup>

Van den Berghe voert wel een kort maar indringend onderzoek naar de verhouding tussen het promoten van Verlichtingsidealen en het cultuurrelativisme. Er bestaat geen twijfel over het feit dat de filosofen een eurocentrische agenda hadden, maar de hamvraag blijft of deze uitmondde in een imperialistische politiek om andere volkeren te onderwerpen aan de verheven idealen. Welk antwoord hier ook uit volgt, het zal vergaande repercussies vertonen



indien deze inzichten worden hertaald in een biopolitiek. Om het grofweg in toenmalige bewoordingen te stellen: zijn negers apen of zijn het onze genetische gelijken? De auteur toont hierbij aan dat de culturrelativistische stroming het moeilijk bleef hebben met het combineren van het universalistisch concept van de Rede en de particuliere en reële eigenschappen van een samenleving. Dit wordt duidelijk zichtbaar in de theorie van Montesquieu betreffende het door de Rede gecreëerde concept van de "esprit général" van een volk en haar concrete wording in de geschiedenis. Op bepaalde ogenblikken moet Montesquieu de Rede omvormen tot een temporele rede, gevestigd op pragmatische politieke doelstellingen. Desalniettemin moet worden onderstreept dat in zijn tijd er een arsenaal aan anti-imperialistische politieke theorieën bestond.<sup>11</sup> De grote doorbraak in dit anti-imperialisme kwam pas nadat Rousseau en Diderot een doordringend onderzoek voerden naar de verhouding tussen de natuurlijke mens en de culturele mens, waarbij zij afstand namen van de vorige generaties denkers betreffende de politieke doctrine van natuurrechten. Dit moment betekende misschien een definitieve breuk tussen een Frans politiek liberalisme dat akte nam van de historische aspecten van het menszijn en het Engels economisch liberalisme dat uit de erfenis van de natuurrechten een genaturaliseerde homo economicus schiep.<sup>12</sup>

Hoewel Gie van den Berghe een verstrekkende analyse maakt van de Verlichting als een heterogeen project, een centrifugale kracht, blijft het een lastige opgave om te bepalen welke Verlichting hij kiest als uitgangspunt voor het tweede deel van het boek, een geschiedenis van de eugenetica. Vermits de historiografische achtergrond van het maakbaarheidsidee tijdens de Ver-

lichting een stuk minder wordt belicht in vergelijking met deze in de volle moderniteit, maakt dat een klare kijk op de transitie tussen de twee periodes een heikele onderneming is en blijft. De noodzaak tot het geven van deze maatschappelijke context vloeit voort uit een tweetal stellingen van Foucault: de verhouding tussen Verlichting en humanisme is meer problematisch dan menig een zich kon indenken, en een positie innemen tegen een bepaalde Verlichting zal niet leiden tot het irrationalisme (net zoals een antihumanistische positie niet automatisch zal leiden tot een misantropische barbarij). De dominante notie van de Verlichting, gebaseerd op het liberale idee van de subjectconstitutie als de vestiging van het autonome individu, kent een autoritaire kern. Wie durft er nog dit wereldbeeld in vraag stellen? Was deze dogmatische opstelling geen vrijbrief voor wat komen zou? Weigerden de eugenetici niet terug te grijpen naar het alomgekende odium "Wees kritisch!"? "I have been seeking to stress that the thread that may connect us with the Enlightenment is not faithfulness to doctrinal elements, but rather the permanent reactivation of an attitude – that is, of a philosophical ethos that could be described as a permanent critique of our historical era. [...] Humanism serves to color and to justify the conceptions of man to which it is after all obliged to take recourse."<sup>13</sup> Het is in dit opzicht ook vrij nutteloos om al dan niet het humanisme te verwerpen. Kant had evengoed het maakbaarheidsidee omarmd als Stalin. En juist omwille van deze redenen ontwerpt de auteur zijn argument: de eugenetica is een ontsporing

komende van een bepaald humanisme. Van den Berghe kon deze betoogtrant een stuk verder ontwikkelen: de eugenetische wil van de burgerlijke intellectueel tot controle van de ongewenste elementen in zijn samenleving is een perverse inversie van een theologische heilsleer tot de oprichting van het Rijk Gods.<sup>14</sup>

#### Burgerdom, moderniteit en degeneratie

Er valt nauwelijks iets af te dingen van de punctuele uiteenzetting van de geschiedenis van de eugenetica in deel twee. De factische kant van de zaak werd rijk gestoffeerd door talloze geciteerde filosofische werken over de eugenetica. In tegenstelling tot het eerste deel blijkt de combinatie tussen een ideeëngeschiedenis en de maatschappelijke context voor minder problemen te zorgen. Van den Berghe ontwikkelt een parcours dat kan aantonen dat enerzijds het darwinisme een van de meest belangrijke fundamenteën is van onze huidige wetenschapsbeoefening, maar dat een welbepaald doch dominant sociaaldarwinistisch eugenetisch gedachtegoed vanuit haar morele en politiek-economische premissen een stempel kon drukken op de moderniteit. "Darwinisme, sociaaldarwinisme en eugenetica lagen in elkaars verlengde. Eén van Darwins inspiratiebronnen voor de natuurlijke selectie als motor van de biologische evolutie was de eeuwenlang door de mens beoefende kunstmatige selectie om tot (beter) aangepaste planten en dieren te komen. De biopolitieke interpretatie van de evolutietheorie paste die kunstmatige selectie nu ook op mens en maatschappij toe. Sociaaldarwinisme kwam bij wijze van spreken via een omweg van Darwin terug bij Malthus uit. Of nog anders gezegd: de sociale en ethische conclusies die Malthus aan zijn populatietheorie verbond, waren sociaaldarwinisme avant la lettre [...]"<sup>15</sup> De biopolitieke

consequenties waren niet louter te vinden in burgerlijke kringen als wapen in de klassenstrijd, maar ook socialistische denkers zoals Alfred R. Wallace en George Bernard Shaw aanzagen de eugenetica als een werktuig om de gedegenererde populatie onder het kapitalisme te veredelen. Het eugenetisch gedachtegoed kende geen grenzen, maar de achterliggende redenen zijn uiteenlopend: de conservatieve zijde in de VSA wilde hiermee de dominantie van het blanke protestantisme bewaren tegen de groeiende migrantenstroom uit de Balkan en Zuid-Europa, in Duitsland zou het aansluiting zoeken bij de hygiënebeweging van de hogere (intellectuele) middenklasse, in Engeland zou Francis Galton het toonbeeld worden van een hernieuwde versie van het elitair Spencerisme. De overheden in verschillende staten van de VSA zouden besluiten op grote schaal negatieve eugenetische maatregelen in te voeren, terwijl in Engeland de regering geen stappen ondernam. De reden waarom het idee van "Vernichtung lebensunwerten Lebens" in Duitsland mede leidde tot een raciale politiek van volkerenmoord en dit niet het geval was in Engeland, wordt voornamelijk verklaard door het feit dat de Engelse maatschappij minder ontvankelijk was voor overheidsingrijpen. Het klopt dat het medisch apparaat zich in het Wilhelmiaanse Duitsland compleet ten dienste stelde van de overheid, en dat zij de voortrekker was van een radicale quasi-nazistische biopolitiek, maar tegelijk vergeet de auteur dat de Victoriaanse disciplinerende van het cultureel-biologische leven in Engeland sterker was dan in Duitsland. Er bestaat in de moderniteit waarschijnlijk geen enkel land zoals Engeland dat een plotse en hevige transformatie onderging betreffende normen en waarden over het menselijk lichaam. Het is een riskante, historische uitspraak om te beweren dat in

dat land er meer respect bestond voor het individu. Engeland was het epicentrum van de proliferatie van het aantal vertogen over de disciplinerende van het lichaam met behulp van de uitbouw van een arsenaal aan maatschappelijke apparaten.<sup>16</sup> Is de Duitse Sonderweg, de klassieke verklaring van de opstandige reactionaire kleinburger tegen de verworvenheden van de liberale democratie, werkelijk de complete verklaring van de rol van eugenetica in de holocaust?<sup>17</sup> Het zou heilzamer zijn geweest de analyse betreffende het verband tussen moderniteit en eugenetica te laten interageren met het eenvoudige feit dat al deze landen een specifieke maatschappelijke configuratie bezaten die werd bepaald door hun ontstaansgeschiedenis van de kapitalistische productiewijze. Duitsland had een grotere drang tot staatscontrole van haar voorheen gefragmenteerd territorium juist door de historische afwezigheid van een sterke burgerlijke klasse.<sup>18</sup>

De auteur maakt zelf een kanttekening over de dominantie van een sociaaldarwinistisch eugenetisch gedachtegoed. Reeds voor de holocaust hadden aanhangers, waaronder Julian Huxley, bedenkingen bij deze biopolitiek. Het werk ontbeert desalniettemin de vermelding van onder andere Kropotkin met zijn *Mutual Aid: a Factor of Evolution*, waarbij duidelijk wordt dat zelfs in het pre-holocaust-tijdperk het darwinisme en de eugenetica evengoed konden leiden tot een complete afwijzing van de "behandeling" van het "minderwaardig leven". Een andere zijneroot kan worden geplaatst over het aloude idee dat Lenin zou gewonnen zijn voor het ideeëngoed van de burgerlijke eugeneticus Ernst Haeckel. Lenin verwees veelvuldig naar Haeckel in zijn filosofisch hoofdwerk *Materialisme en empiriocriticisme* als de antipode van de subjectivist Ernst Mach. Ten eerste

veroordeelde Lenin in de geest van Engels' *Anti-Dühring* Haeckels mechanisch monisme<sup>19</sup>, en vervolgens gebruikte hij Haeckel louter als maatstaf van de wetenschapsfilosofische ontwikkelingen om te komen tot zijn kijk op het materialisme<sup>20</sup>. Lenin kan dus op geen enkel moment ingeschreven worden in de eugenetische ideeën van Haeckel.

#### Transhumanisme en laatkapitalisme

In het derde en laatste gedeelte introduceert van den Berghe ons in de materie die morgen de biologie van het menselijk lichaam zal overheersen. Het woord eugenetica mag dan wel een beladen en ongewenst woord zijn, haar ideeën zijn alomtegenwoordig in de technocratische praktijken van de huidige generatie medici, het consumentisme van het laatkapitalisme en de mystificatie van deze nieuwe technologie. Op dit moment worden alleen bepaalde vormen van negatieve eugenetica juridisch toegelaten, het vermijden van genetische risico's, maar van den Berghe is overtuigd dat door de verderschrijdende esthetisering van het menselijk lichaam ook positieve eugenetica zijn opwachting zal maken. En wie kan hem ongelijk geven, het was Julia Kristeva die stelde dat de postmoderne habitus zich uitte als een religie van de esthetiek.<sup>21</sup> De esthetische zucht naar een gestroomlijnde mens, of dit nu aanwezig is in het statige modernisme of fluïde postmodernisme, kent veelal een biopolitieke relevantie in de zoektocht naar een "zuivere maatschappij".<sup>22</sup>

De belangrijkste politiek-filosofische implicaties komen neer op een radicalisering van het discours over ons lichaam. De mogelijkheid tot genetische wijzigingen in de prenatale periode leidt tot de biopolitieke verwijdering van het geboortefa-

talisme. Sloterdijk gaf deze evolutie naar een geboorte-bij-keuze al aan in zijn essay "Regels voor het mensenpark", waarbij hij het klassieke humanisme, in navolging van Heidegger, aanzag als een versteend gegeven die geen antwoord kan bieden op toekomstige uitdagingen.<sup>23</sup> Tegelijkertijd aanziet Sloterdijk de humanistische ethiek als legitimerende springplank voor positieve eugenetica. Terwijl het humanisme een te grote nadruk legde op de culturele aspecten van het menselijk leven, zoekt Sloterdijk in de "open plek" (Lichtung) tussen cultuur en natuur een nieuwe hybride synthese. Maar in hybride staat is het nog steeds een (posthumane) mens die via zijn technologie een passieve natuur naar zijn wensen transformeert. Sloterdijk ontsnapt dus niet aan het oude biopolitieke imperialisme. Het risico op een genotypisch racisme is immanent, een somatische individualiteit lijkt een nieuw element te zijn van de kapitalistische logica naar kapitaalaccumulatie. Het lichaam wordt opnieuw een terrein van conformiteit en disciplineren. Deze maakbaarheid zorgt, net zoals in de vooroorlogse periode, voor een reductionistische biologisering van de mens. De dialéctiek tussen maakbaarheid en disciplineren mondt uit tot een herhaalde zoektocht naar eeuwige, inerte eigenschappen van geïdealiseerde burgerlijke subjecten.<sup>24</sup>

Het biopolitieke imperialisme heeft ogenschijnlijk een transformatie ondergaan. "Het elitair groepsdenken, nationalisme en patriottisme zijn uit de hedendaagse eugenetica verdwenen. Dankzij beschaving en welvaart kunnen we ons de kostprijs van zwakken veroorloven [...]. Enthousiaste biotechnologen en transhumanisten verwachten dat de autonomie, de geïnformeerde en weloverwogen keuze van de ouders, en de wens van de staat om het aantal geboorten

met zware handicaps tot een minimum te beperken, zullen samenvloeien in een sociale en culturele consensus."<sup>25</sup> In combinatie met van den Berghes vermelding dat deze "individualisering" van de genetische ingrepen gebaseerd zijn op een concrete maatschappelijke context, waarbij kapitaalcrachtige ouders een meer geperfectioneerd kind op de wereld kunnen brengen dan de "have-nots", is er een duidelijke moralisering van de marktmaatschappij betreffende dit thema<sup>26</sup>. Uiteindelijk gaat het niet om de technische implicaties van de invoering van eugenetische mogelijkheden, maar eerder zal de vraag worden gesteld welke toekomstige samenleving wij wensen. De moraal van de markt wordt ondertussen wel genaturaliseerd tot een onbetwistbare evidentie, wat duidelijk merkbaar is bij transhumanistische denkers zoals Nick Bostrom. John Armitage gaf een duidelijk signaal toen hij stelde dat het neoliberalisme een pankapitalistisch discours is, gebaseerd op de fantasmagorische warenvorm van technologie. Hij aanzag het huwelijk tussen het posthumanistisch technologisch ("telematisch") tijdperk en een neoliberale economie als het "liberaal fascisme".<sup>27</sup>

Eugenetica toen en nu behoort tot eenzelfde aspect van het kapitalisme, los van het feit dat er een evolutie plaatsvindt naar het consumerisme. Dit alles leidt onvermijdelijk naar de Lukacsiaanse verdinglijking. Het somatische ontwerp van de mens moet worden geplaatst binnen de analyse van de warenstructuur. De warenproductie van de Gesellschaft blijft in zijn zoektocht naar meerwaarde ook in hoogtechnologische omstandigheden ongewijzigd. Het "Kalkulationsprinzip" van de verdinglijking was in de vooroorlogse periode voornamelijk verweven met het principe van het verwijderen van min-

derwaardige subjecten uit de burgerlijke orde.<sup>28</sup> Het sproot voort uit een economie waarbij de degeneratie van dit deel van het volk werd gelijkgesteld aan een ontoelaatbare verliespost voor het archetype van de entrepreneur. In de huidige periode is dergelijk somatisch reductionisme nog steeds een uiting van verdinglijking, alleen wordt elk individu op zich gedwongen de "verantwoordelijkheid" te nemen om zich te affirmeren aan de telematische neoliberale orde. Dit weigeren betekent zich uitschrijven uit het rationaliteitsprincipe van de productiesfeer. Het is met andere woorden een mythe dat het (post)moderne subject als consument enige relatieve autonomie bezit tegenover de dwingende premissen van zijn rol als producent. Dit zit impliciet besloten in *De mens voorbij*, wat juist het boek grensverleggend maakt. Het is niet louter een ideeëngeschiedenis, het is een genealogie van maakbaarheid, kapitalisme en disciplineren van het menselijk lichaam.

#### Noten

- 1 Van den Berghe (Gie), *De uitbuiting van de holocaust*, Amsterdam, Anthos, 2001, p. 175.
- 2 Foucault (Michel), *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990, p. 319-329.
- 3 Spinoza (Baruch), *Tractatus Theologico-Politicus*, Leiden, Brill, 1989, p. 116.
- 4 Marx (Karl); Engels (Friedrich), *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Konsorten*, in: *Werke*, Band II, Berlin, Dietz Verlag, 1972.
- 5 "The philosophy of nature was a kind of clearinghouse in which physics, metaphysics, and theology could meet and negotiate their claims [...]."
- 6 Des Chene (Denise), *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, New York, Cornell University Press, 1996, p. 3.
- 7 Moriarty (Michael), *Early Modern French Thought: The Age of Suspicion*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 77.
- 8 Gay (Peter), *The Enlightenment: an Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, New York, Northon, 1977, p. 185.
- 9 Flam (Leopold), *De Gefundeerde Orde van Thales tot Kant*, Antwerpen, Ontwikkeling, 1965, p. 240.

- 9 Hiervoor verwijs ik naar Lockes *Two Treatises of Government*, waarbij het natuurrechterlijk systeem de meest oorspronkelijke uiting is van de burgerlijke legitimatie van de klassenmaatschappij. De staat in Lockes geschriften is met handen en voeten gebonden aan de productieverhoudingen. Lockes "state of nature" is een inerte neerslag van zijn ideologische disposities betreffende de rol van de burgerij in de moderne maatschappij. Het contractdenken dient louter de noodzakelijke politieke orde om de kapitaalaccumulatie tot stand te brengen. De primaat van de eigendomsrechten in het natuurrechterlijk systeem overlapt het juridische statuut van eigendom in kapitalistische samenlevingen. Dit betekent ook dat formeel het bezitsloze subject evenveel rechten heeft als zijn burgerlijke antagonist, maar dat de mate waarin hij deze rechten kan laten gelden evenredig is met zijn gebrek aan eigendom. Natuurrechten bezitten dus een dubbele functie: enerzijds het verankeren van het idee van een burgerlijk subject, anderzijds een functionele rol vervullen binnen het kapitalistisch systeem.
- 10 Deze these ligt wel onder vuur. De dichotomie religie-politiek kwam maar tijdens het christendom aan de oppervlakte. Hiervoor verwijs ik naar: Gradel (I.), *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 22-23.
- 11 "The tension between moral universalism and the politics of exclusion was overcome to a certain extent by anti-imperialist thinkers who framed the relationship between human nature and cultural pluralism differently from previous thinkers (and from some of their contemporaries); their view that imperial rule was manifest unjust, and their inclination to defend a variety of non-European peoples against imperial policies and institutions, in part developed out of an understanding of humanity as cultural agency, a view that was distinct from that of a number of their most obvious forebears." Muthu (Sankar), *Enlightenment against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 11.
- 12 En vanuit de doctrines van het klassieke economische liberalisme zouden nog meer versterkte ideeën over de maatschappij totstandkomen. Carl Menger vereenzelvde de ethische legitimatie van een kapitalistische economie met een biologische kijk op de totaliteit van menselijke gedragingen. Vanuit dit opzicht is dergelijke liberale werkwijze eerder een bewust politieke regressie binnen een nieuw stadium van de klassenstrijd dan wel een verdere ontplooiing van de verworven kennis van Rousseau en Diderot. Younkins (E.W.), "Carl Menger's Austrian Aristotelianism", in: Younkins (E.W.) (ed.), *Philosophers of Capitalism: Menger, Mises, Rand and beyond*, Oxford, Lexington Books, 2005, p. 45.
- 13 Foucault (Michel), "What is Enlightenment?", in: Rabinovitch (Paul), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon, 1984, p. 41-43.
- 14 Het was Nietzsche die alle humanistische stromingen reduceerde tot spiegelbeeld van de christelijke theologie. Dit is een onhoudbare positie gezien voorgaande argumentatie, maar toch kan zijn waarschuwing worden toegepast op de casus betreffende de eugenetica. "Cependant, toute métaphysique du vouloir s'inspire du modèle de la théologie chrétienne et de son eschatologie, posant à l'origine du monde une volonté créatrice, qui pour l'amour de l'homme a produit le monde comme but final." Löwith (Karl), "Nietzsche et sa tentative de récupération du monde", in: *Cahiers de Royaumont Philosophie N° VI: Nietzsche*, Paris, Les éditions de minuit, 1967, p. 61.
- 15 Van den Berghe (Gie), *De Mens Voorbij. Vooruitgang en Maakbaarheid 1650 – 2050*, Antwerpen, Manteau, 2008, p. 173.
- 16 Foucault (Michel), *Geschiedenis van de Seksualiteit I. De Wil tot Weten*, Nijmegen, 1984, p. 27.
- 17 Een synthese van deze verklaring kan gevonden worden in: Brown (Eric), "The Dilemmas of German Bioethics", in: *The New Atlantis*, XXXVII, Spring 2004, p. 37-53.
- 18 Kennedy (Paul), *The Rise and Fall of the Great Powers. Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, New York, Random House, 1987 p. 210 – 211.
- 19 Althusser (Louis), *For Marx*, London, Verso, 2005, p. 202.
- 20 Lenin (V.I.), *Materialisme en empiriocriticisme*, Moskou, Progres, s.d., p. 397-398.
- 21 Kristeva (Julia), *Histoires d'Amour*, Paris, Gallimard, 1985, p. 346.
- 22 Pichot (André), *The pure Society: from Darwin to Hitler*, London, Verso, 2009, 336 p.
- 23 Sloterdijk (Peter), *Regels voor het mensenpark*, Amsterdam, Boom, 2000, p. 25-34.
- 24 "The psyche is becoming flattened out and mapped onto the corporeal space of the brain itself." Rose (Nikolas); Novas (Carlos), "Genetic Risk and the Birth of the Somatic Individual", in: *Economy and Society*, XXIX, 4, 2000, p. 508.
- 25 Van den Berghe (Gie), op. cit., p. 329-333.
- 26 Stehr (Nico), "Knowledge, markets and biotechnology", in: de la Monthe (J.); Niosi (J.), *The Economic and Social Dynamics of Biotechnology*, Den Haag, Kluwer, 2000.
- 27 "Contemporary neoliberalism is the pan-capitalist theory and practice of explicitly technologized, or "telematic", societies. Neoliberalism is of course a political philosophy which originated in the advanced countries in the 1980s. It is associated with the idea of "liberal fascism": free enterprise, economic globalization and national corporatism as the institutional and ideological grounds for the civil disciplining of subaltern individual, "aliens" and groups. However, while pan-capitalism appears largely impregnable to various oppositional political forces and survives broadly uncontested, it nonetheless relies extensively on a specifically neoliberal discourse of technology." Armitage (John), "Resisting the Neoliberal Discourse of Technology. The Politics of Cyberculture in the age of the Virtual Class", in: *CTheory*, XXII, 1-2, 1999, article 68.
- 28 Dannemann (Rüdiger), *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukacs*, Frankfurt am Main, Sandler, 1987, p. 90-91.