

KANTTEKENINGEN
BIJ DE
TOTALITEIT

PLEIDOOI VOOR PRETENTIEUS DENKEN

Thijs Lijster



Ja, om in de analyse van het kleine individuele moment
het kristal van het totaalgebeuren te ontdekken.

WALTER BENJAMIN, DAS PASSAGEN-WERK



Een film van kunstenaar Chris Jordan toont ons de karkassen van jonge albatrossen, hun magen gevuld met stukken plastic die zij van hun ouders gevoerd kregen, op de eilandengroep Midway, die halverwege de Verenigde Staten en Japan ligt, enkele duizenden kilometers van het vasteland. Een verhaal in de krant vertelt over een Griekse man van vijfenvijftig die zichzelf voor de ingang van een bankgebouw in Thessaloniki overgiet met benzine om zichzelf vervolgens in brand te steken. En: foto's verspreid over het internet en in de dagbladen tonen ons een jongetje van drie jaar oud dat, met zijn gezicht in het zand, dood in de branding ligt op het strand van Turkije.

Wat deze fenomenen gemeen hebben is dat ze symbolisch zijn voor de grote problemen die het wereldtoneel teisteren: respectievelijk de plastic soup ter grootte van Frankrijk die zich in de Stille Oceaan bevindt en die miljoenen vissen en vogels het leven kost; de opeenvolging van economische crises die mensen in armoede stort en tot wanhoop drijft; en uiteraard de vluchtelingen die vanuit Noord-Afrika en het Midden-Oosten Europa proberen te bereiken, op de vlucht voor geweld en vernietiging. Het zijn problemen die ons doen duizelen, waar geen eenvoudige oplossingen voor bestaan, en die bovendien stuk voor stuk terug te voeren zijn op de hegemonie van het westerse kapitalisme, en de instandhouding van onze manier van leven.

Ten overstaan van deze problemen dringt zich een filosofische categorie aan het denken op die met het postmodernisme uit de mode is geraakt en naar de achtergrond is verdwenen, namelijk de hegeliaanse categorie van de 'totaliteit'. Hegel dacht dat elk maatschappelijk fenomeen alleen goed te begrijpen en te beschrijven is via zijn 'bemiddeling' door het geheel (dat wil zeggen de manier waarop het geheel in ieder afzonderlijk deel aanwezig is), en andersom het geheel slechts door zijn afzonderlijke delen. Door neo-marxistische denkers als Georg Lukács en Theodor W. Adorno werd deze categorie later ingezet voor en omgezet in een kritische theorie. Volgens hen moet de cultuur- of maatschappijcriticus niet slechts de ideologische wildgroei in de tuin van het kapitalisme willen kappen, maar moet hij de wortels blootleggen van de totale maatschappelijke werkelijkheid, van waaruit elk deel het geheel uitdrukt.¹ Niet omdat hij zelf nou zo dol is op filosofische vergezichten, maar omdat het onderwerp dat van hem eist.²

Het is hier niet nodig om tot een grondige exegese van Hegel over te gaan. Eenieder kan dagelijks prima ervaren wat Hegel met 'totaliteit' voor ogen had. Bijvoorbeeld in het besef dat ik me met ieder slokje koffie dat ik drink of met iedere chocoladeletter die ik eet, of met de kleding die ik draag, medeschuldig maak aan uitbuiting, kinderarbeid en slavernij. Of de wetenschap dat ik via mijn pensioenfonds of mijn spaarbank investeer in de wapenindustrie. Dat ik met mijn hypotheek- of creditcardschuld de volgende economische crisis in de hand werk. En dat ik met mijn algehele consumptiepatroon bijdraag aan de vervuiling – zoals de eerdergenoemde plastic soup – en opwarming van de aarde. Dat ik, zoals Volkskrant-columniste Sheila Sitalsing eens opmerkte, weliswaar een verontwaardigde tweet kan versturen over het Spaanse bedrijf European Security Fencing dat scheermesjesprikkeldraad produceert waarmee de grenzen van Europa worden afgesloten, maar dat ik die tweet op mijn beurt weer verstuur met een iPhone die geproduceerd is met grondstoffen die de inzet vormen van een bloedig neokoloniaal conflict in Centraal Afrika.

Deze en dergelijke ervaringen, waar de enigszins geïnformeerde burger dagelijks mee te worstelen heeft, komen samen in het begrip 'totaliteit'. Bovendien impliceert het begrip totaliteit dat deze problemen niet slechts als accidentele uitwassen moeten worden beschouwd, maar als inherent verbonden met de wijze waarop we de wereld hebben ingericht. Adorno spreekt, geïnspireerd door Hegel, over een totaler *Schuldzusammenhang*. In onze geglobaliseerde en gemediatiseerde samenleving kan niemand zijn handen wassen in onschuld; niemand kan beweren niet op de hoogte te zijn, of niet op een of andere manier bij te dragen aan de instandhouding van maatschappelijke misstanden. Dat heeft Adorno eveneens uitgedrukt in een van zijn krachtigste aforismen: *Es gibt kein richtiges Leben im falschen*. Het goede leven leiden, ja zelfs leven überhaupt, kan eigenlijk niet in een onware, dat wil zeggen immorele en onrechtvaardige wereld

VAN TOTALITEIT NAAR NETWERK

Binnen de postmoderne cultuurtheorie bestond er een sterke weerzin tegen de categorie van de totaliteit. Dat valt nog het beste af te lezen aan wat we het 'eindisme' kunnen noemen van de tweede helft van de twintigste eeuw, toen kort na elkaar het einde van de mens (Michel Foucault), de ideologie (Daniel Bell), de filosofie (Richard Rorty), de 'grote verhalen' (Jean-François Lyotard), de geschiedenis (Francis Fukuyama), de moderniteit (Gianni Vattimo) en de kunst (Arthur Danto) werden afgekondigd.

Met de vergezichten op de toekomst werd ook de totaliserende blik in de ban gedaan. Het concept 'totaliteit' zou veel te monolithisch zijn, en geen recht doen aan de grote verscheidenheid van culturele vormen en sociale relaties: totaliserend denken stond gelijk aan totalitair denken. Het werd vervangen door de metafoor van het open netwerk.

De metafoor van het netwerk werd tot in de jaren tachtig vooral gebruikt in negatieve zin, om clandestiene en illegale vormen van samenwerking mee aan te duiden: criminele netwerken, drugsnetwerken, wapenhandelnetwerken, et cetera (met als enige uitzondering het 'verzetsnetwerk').³ Sindsdien echter, en vooral sinds de opkomst van internet, heeft de netwerkmetafoor een veel positievere connotatie gekregen, en tegelijk een enorme vlucht genomen om de hedendaagse samenleving mee te beschrijven, zowel in populair gebruik als in filosofische en wetenschappelijke literatuur.⁴ Volgens de beeldspraak van het netwerk brokkelen traditionele vormen van 'verticaliteit' (dat wil zeggen autoriteit en hiërarchie) af, en wordt de wereld steeds kleiner en 'platter', om met Thomas Friedman te spreken. Naarmate grenzen vervagen, worden we allemaal nomaden, scheren we in steeds hoger tempo frictieloos over de aarde, om overal zonder moeite (weliswaar tijdelijke) connecties te leggen – zo is althans het geïdealiseerde beeld dat opgeroepen wordt door de metafoor van het netwerk.

Zoals intussen duidelijk is geworden, en zoals maar al te duidelijk blijkt uit eerdergenoemde voorbeelden van ecologische, humanitaire en economische crises, heeft de notie van het netwerk een sterk ideologisch karakter. Het verhult namelijk dat maar een deel van de mensheid daadwerkelijk ten volle profiteert van de flexibiliteit en mobiliteit in de 'platte' wereld: goederen, toeristen en financiële producten flitsen weliswaar moeiteloos over de aardbol, maar dat geldt niet voor arbeidsmigranten en asielzoekers. Ook in het Westen betekent flexibiliteit en mobiliteit voor veel mensen baanonzekerheid en de devaluatie van vaardigheden en werkervaring. De netwerksamenleving schept nieuwe (economische) klassentegenstellingen, tussen hen die vrijwillig, voor 'business or pleasure', de wereld over trekken en hen die tegen wil en dank aan hun plek gekluisterd blijven of juist verdreven worden uit hun vertrouwde omgeving. Zygmunt Bauman noemde ze respectievelijk de 'toeristen' en de 'zwerfers'.⁵ De tegenstelling tussen beide klassen werd tijdens de zomer van 2015 pregnant duidelijk, toen aan dezelfde kusten van de Middellandse Zee, op plaatsen als Lesbos en Bodrum, waar duizenden toeristen genoten van hun vakantie, ook duizenden lichamen aanspoelden van verdronken 'gelukszoekers'. Als men

tot de laatste groep behoort, dan is de wereld allesbehalve een frictieloos netwerk, maar veeleer de door Adorno beschreven monolithische 'totaliteit', die onheilspellend boven je uittorent en elk moment in staat is je te verpletteren. In de eufemistische metafoor van de 'netwerk'-samenleving blijft dat dreigende karakter van de totaliteit onterecht buiten beschouwing.

Niet zelden wordt uit het oog verloren dat het gebruik van de term 'totaliteit' door denkers als Adorno niet uitsluitend een beschrijvend karakter, maar bovenal een kritische en performatieve functie had. Als Adorno het heeft over de totaliteit, of over de 'totaal beheerde wereld', wijst hij op het feit dat het individu de samenleving en de instituties die erbij horen niet langer ervaart als iets waaraan hij zelf deel heeft en waarvoor hij medeverantwoordelijk is, maar daarentegen als iets vreemds en vijandigs. 'Totaliteit' is met andere woorden niet slechts een kenniscategorie, maar ook de uitdrukking van een ervaring, namelijk de ervaring van onmacht van het individu in de wereld waarin deze leeft. In *Minima Moralia* (1951) schreef hij: 'Het geheel is het onware.'⁶ Daarmee bedoelde hij niet zozeer dat het geheel, oftewel de totaliteit, als denkcategorie onjuist, te vaag of te abstract was. Integendeel, gezien de alomtegenwoordigheid van het ruilprincipe, de sociaaleconomische verwevenheid van alles met alles, is de totaliteit het meest reële, het 'ens realissimum', omdat zij al het andere abstract en ongrijpbaar maakt.⁷ Onwaar is ze veeleer in morele zin, in zoverre de sociale totaliteit zoals die is niet deugt en in Adorno's termen een 'valse' totaliteit is.⁸ Juist dat maakt het voor ons noodzakelijk om haar te denken, en om haar anders te denken dan zij is.

Men zou kunnen beweren dat juist in een geglobaliseerde netwerksamenleving de hegeliaanse en neomarxistische notie van 'totaliteit' actueler is dan ooit. De eerder beschreven crises laten zien hoezeer de wereld één geheel is, waarin alles met elkaar is verbonden, terwijl dat geheel zich steeds verder aan onze controle lijkt te onttrekken. Het klimaatprobleem hangt, zoals afdoende bewezen is, samen met de wereldwijde verspreiding van de westerse levensstijl, en de dorst naar fossiele brandstof die voortvloeit uit diezelfde levensstijl is weer een van de oorzaken voor het geweld in het Midden-Oosten en de huidige vluchtelingenproblematiek. Natuurlijk zijn deze zaken veel te complex om hier in één adem te noemen, laat staan om ze in een causale keten met elkaar te verbinden. Maar dat is net waar het hier om gaat: de onoverzichtelijkheid en complexiteit van dergelijke problemen dwingen ons om steeds sociale en culturele vraagstukken in verband te brengen met economische en politieke kwesties, en andersom.

Dat betekent overigens niet dat we de hegeliaanse terminologie zomaar kritiekloos kunnen overnemen. Anders dan Hegel en Marx kunnen we niet langer denken in termen van een 'subject' van de geschiedenis, een deel dat het geheel representeert en dat als het ware de hoofdrol speelt in het verhaal van de geschiedenis (wat bij Hegel de 'geest' was en bij Marx het proletariaat). Er is geen subject van de geschiedenis, en dat is precies het grote probleem waar de filosofie, zeker sinds Adorno, mee worstelt.

Gerard Reve beschrijft in *Een eigen huis* (1979) hoe een oude communist die bij hem op bezoek is allerlei problemen wijt aan het imperialisme, waarop de Volksschrijver schamper opmerkt: 'Het imperialisme, ja ja. Ken u mij daar het adres en het telefoonnummer van opgeven?'⁹ In al zijn neerbuigendheid legt Reve de vinger op de zere plek: er bestaan inderdaad geen contactgegevens van het hedendaagse globale kapitalisme, er is niemand die we ter verantwoording kunnen roepen. Er is geen Darth Vader, Lex Luthor, James Moriarty of andere eindbaas, die we kunnen verslaan, waarna het euvel is verholpen. De cockpit is leeg, zoals Joris Luyendijk schrijft in *Dit kan niet waar zijn* (2015), zijn bestseller over de financiële wereld, en het is juist die onoverzichtelijkheid en oncontroleerbaarheid van de sociale werkelijkheid die ons angst zou moeten inboezemen en wakker zou moeten schudden.

Maar tegelijkertijd onderschrijft dit perspectief de ideologie van het neoliberalisme dat claimt dat het geen ideologie is. Ook het neoliberalisme vertrekt immers vanuit het argument dat er niemand aan het roer staat (of zou moeten staan), dat de markt de 'natuurlijke' toestand is van de mens, waarvoor geen redelijk alternatief bestaat. Door het neoliberalisme als een vorm van 'technocratie' af te schilderen, of een soort van automatische tendens van het systeem, wordt het feit verhuuld dat er wel degelijk zeer bewuste politieke keuzes voor dit systeem worden gemaakt, uit een zeer bewust klassenbelang. De ideologische rookgordijnen die worden opgetrokken om dit te verhullen, maken het echter steeds moeilijker om die belangen vast te stellen. In zijn boek *Capitalist Realism* (2009) noemt filosoof Mark Fisher dit de 'negatieve atheologie' van het hedendaagse kapitalisme, die nog het meeste wegheeft van de romans van Franz Kafka, waarin immers het 'slot' uit de gelijknamige roman of het hoogste gerechtshof uit *Der Prozess* weliswaar onbereikbaar zijn geworden, maar niettemin wel degelijk bestaan en invloed uitoefenen. Zoals Fisher zegt: 'Het centrum is zoek, maar we kunnen niet ophouden ernaar te zoeken of het te veronderstellen. Het is niet dat er niets is – maar dat wat daar is, niet in staat is verantwoording af te leggen.'¹⁰ In plaats van te zeggen dat iedereen verant-

woordelijk is voor de genoemde crises, kunnen we daarom beter zeggen dat niemand er verantwoordelijkheid voor draagt, en dat precies daar het probleem ligt.

PRIVATISERING VAN DE POLITIEK

Opgejut door de ideologie van de participatiesamenleving zijn we geneigd de oplossing voor de wereldproblemen bij onszelf te zoeken. Helpen we het klimaat naar de knoppen? Koop een onbespoten appel bij de Marqt, compenseer de CO₂-uitstoot van je vliegreis door bomen te laten planten in de Kaukasus, of doe aan car-sharing. Wil je de volgende economische crisis voor zijn? Stap over naar een groene en verantwoorde bank, investeer in goud, of ga wonen in een joert. Wat kun jij doen voor een vluchteling? Verzamel dekens, doneer je maffe knuffel, organiseer zelf een benefietconcert, duurloop of cupcakebakwedstrijd, of neem er desnoods eentje in huis.

Hoe goedbedoeld en vaak zelfs idealistisch ook, de individualisering of privatisering van de wereldproblematiek heeft een keerzijde. De gedachte dat een beter milieu bij jezelf begint kan al snel omslaan in de overtuiging dat deze structurele maatschappelijke problemen voortkomen uit persoonlijk falen. Een voorbeeld van een dergelijke dwaling is de mythe van de 'graaierende bankiers' – de hebzuchtige, gok-, coke- en kickverslaafde psychopaten – die verantwoordelijk zouden zijn voor de economische crisis. Uiteraard, individuen of individuele bedrijven die zich moedwillig verrijken ten koste van anderen moeten ter verantwoording geroepen worden, maar dat kan niet het hele verhaal zijn. Het is onvoldoende om te wijzen naar de graaiende bankiers, omdat hierdoor onderbelicht blijft dat hun gedrag en karaktereigenschappen structureel worden beloond, terwijl alternatieve eigenschappen – zoals een blik op de lange termijn en op duurzaamheid – door het systeem worden afgestraft. De moralistische blik leidt onze aandacht af van wat er op systeemniveau niet deugt, dat wil zeggen welke prikkels individuen aanzetten tot handelen.¹¹ Het tekortschieten van de 'ethische' blik op dergelijke problemen is precies wat Adorno met zijn hierboven aangehaalde aforisme over de onmogelijkheid van het juiste leven te midden van het kwade wilde uitdrukken.

Hoe pervers een dergelijke verinnerlijking van een maatschappelijk probleem kan uitpakken, toont het sbs6-programma *Geld maakt gelukkig*. In deze show, die sinds 2014 wordt uitgezonden, dingen drie kandidaten die in financiële nood verkeren naar de gunsten van het publiek. Een voor een doen zij hun verhaal: ze hebben geld nodig voor medicijnen die niet meer

door de verzekering vergoed worden, ze moeten in huis verbouwingen verrichten voor hun gehandicapte kind, of ze hebben zich op wat voor manier dan ook in de schulden gestoken, die nu als een loden last op hun schouders drukken. Iedere kandidaat heeft een bepaald bedrag nodig, tussen de duizend en tienduizend euro. Een honderdkoppig publiek mag, na drie hartverscheurende verhalen te hebben aangehoord, tienduizend euro verdelen over de drie kandidaten, daarin geadviseerd door de 'sociaal advocaat' (zoals hij op de website van sbs wordt genoemd) Prem Radhaki-shun en een 'budgetcoach'. Na de uitzending kan ook het publiek thuis via de website doneren.

Het programma doet nog het meest denken aan BNN's Grote Donorshow, met als significant verschil dat die een hoax bleek te zijn. Want evenals in die show, waarin een terminaal zieke vrouw mocht kiezen uit drie kandidaten aan wie zij na haar dood haar nier zou doneren, wordt hier menselijk leed op perverse wijze geëxploiteerd en veranderd in een vorm van entertainment. Uiteraard is de exploitatie van menselijk leed en de transformatie ervan in entertainment in wezen al bijna zo oud als de televisie zelf, getuige bijvoorbeeld de legendarische Open het dorp-show uit 1962, waarin Mies Bouwman tijdens een 23 uur durende uitzending geld binnenhaalde voor een 'dorp' met voorzieningen voor fysiek beperkte mensen. De commerciële zenders grossieren tegenwoordig in dit soort emo-tv over de minderbedeelden van de samenleving, en hebben de financiële crisis te gelde gemaakt met succesvolle programma's als Effe geen cent te makken en Dubbeltje op z'n kant.

Toch krijg je het gevoel alsof hier een grens wordt overschreden. Wellicht heeft dat vooral te maken met de quiz-vorm, die immers in het geval van de Grote Donorshow voor zoveel heftige reacties zorgde en zelfs tot Kamervragen leidde (die overigens uitbleven bij de show van sbs6). De 'kandidaten' moeten hun best doen om hun verhaal zo overtuigend mogelijk te brengen; ze gaan, volgens de website, 'tot het uiterste om het publiek voor zich te winnen'. Met andere woorden: hoe zieliger de kandidaat, hoe meer geld hij of zij krijgt, en bovendien, hoe meer het publiek, het panel en de kijker thuis zichzelf kan feliciteren dat ze hun medemens gelukkig kunnen maken. Want natuurlijk zijn de kandidaten blij met wat ze krijgen, en als men het hun zou vragen zouden ze vermoedelijk geen enkel moreel of politiek bezwaar tegen het programma hebben. Ze zijn toch geholpen? Kandidaat blij, kijker blij, zenderbaas blij, dus wat is er eigenlijk mis mee? Het probleem zit 'm allereerst in het beeld dat neergezet wordt van armoe-

de. De kandidaten zijn 'zielige' mensen die afhankelijk worden gemaakt van onze sympathie. Op die wijze voelen wij ons niet alleen moreel superieur, omdat wij een medemens helpen, maar ook des te gelukkiger in onze eigen financiële situatie. Het doet een beetje denken aan de anekdote van Dickens over de man die een dakloze inhuurde om in zijn tuin door de sneeuw te lopen, zodat hij zelf des te meer kon genieten van de warmte en knusheid van het haardvuur binnen. Maar om hulp en ondersteuning te krijgen zou je niet afhankelijk moeten zijn van het medelijden en de welwillendheid van je buurman. Ook wie slecht uit zijn woorden kan komen, of een klootzak is, of ongemanierd of contactgestoord, of wie het simpelweg vertikt om in een SBS-show te gaan zitten (omdat hij het, pak 'm beet, een mensontierend spektakel vindt) heeft recht op hulp in moeilijke tijden. Dat is precies de reden dat sociale zorg in West-Europa in de loop van de twintigste eeuw steeds meer geïnstitutionaliseerd raakte, uitmondend in de verzorgingsstaat. Met de afbraak daarvan zijn mensen die het financieel niet redden wederom afhankelijk geworden van de sympathie van het publiek.

Dat is het tweede probleem, een probleem dat overigens dit SBS programma ver overstijgt en waarvan het slechts een symptoom is. Al sinds een decennium zien we in Nederland een zorgwekkende verschuiving van solidariteit naar liefdadigheid. Nog in 2006 voerde de PvdA een succesvolle verkiezingscampagne met de oproep dat voedselbanken moesten verdwijnen. Wouter Bos noemde ze een 'gênant symbool' voor de toenemende armoede in Nederland.¹² Leven boven de armoedegrens zou immers een kwestie van rechtvaardigheid moeten zijn, niet van liefdadigheid. Sindsdien, en zeker als gevolg van de financiële crisis, zijn echter alleen maar meer mensen afhankelijk geworden van liefdadigheid.¹³ Als de PvdA voedselbanken al een gênant symbool vond, wat zijn dit soort televisieprogramma's dan niet? Meer nog dan de voedselbanken dragen zij bij aan de normalisering van armoede; die wordt dankzij dit programma zelfs beschouwd als een vorm van entertainment waar we onze liefdadigheid op kunnen botvieren, in plaats van iets dat structureel en politiek bestreden moet worden. Op de website van SBS staat: 'Geld maakt gelukkig wil hiermee een positieve beweging in gang zetten waarin alle Nederlanders zorg dragen voor elkaar.' Het programma past dan ook perfect in de strategie van een depolitisering van de armoede die gevoerd wordt onder de noemer van de 'participatie-samenleving'.

In 1891 schreef Oscar Wilde het essay 'The Soul of Man under Socialism', waarin hij de ideologen van de liefdadigheid genadeloos fileerde:

Zij proberen het probleem van armoede op te lossen, bijvoorbeeld door de armen in leven te houden, of, in het geval van de gevorderde school, door ze te amuseren [NB: SBS lijkt deze beide doelen te willen combineren, π]. Maar dit is geen oplossing: het is een verergering van het probleem. Het juiste doel is proberen de samenleving op dusdanige grond te hervormen, dat armoede onmogelijk zal zijn.

Nu heeft de armoede in Nederland natuurlijk nog lang niet het niveau bereikt dat ze in de negentiende eeuw had (al gaan we volgens Thomas Piketty's geruchtmakende boek wel die kant op). Niettemin moeten we onthouden dat armoede een politiek probleem is, dat we niet kunnen overlaten aan goedbedoelde burgerinitiatieven, zoals de ideologie van de participatiesamenleving voorschrijft, laat staan aan een televisieprogramma.

Ten overstaan van de tendens die elders¹⁴ 'de grote vlucht inwaarts' is genoemd, is het noodzakelijk om groter en daarmee kritischer te denken. Oftewel: een beter milieu begint bij de totaliteit. Natuurlijk betekent dat niet dat we bij iedere loszittende stoeptegel de 'totaliteit' maar de schuld moeten geven. Waar het bij het notie van totaliteit om gaat is dat de soort problemen die hierboven beschreven werden – ecologische, economische en humanitaire crises – geen tijdelijke uitwassen of excessen zijn binnen een systeem dat verder in orde is, maar dat zij vanaf het begin al deel uitmaakten van dat systeem (of om het hegeliaans te formuleren: de negatie van het begrip maakt altijd al deel uit van dat begrip). Dat er vervolgens door de criticus geen pasklare oplossing kan worden geboden voor dergelijke problemen, doet niets af aan de geldigheid van een dergelijk perspectief. De veelgehoorde opmerking dat je 'niet mag klagen als je het zelf niet beter weet' is sinds jaar en dag de even eenvoudige als valse wijze om het kritisch denken te censureren. Misschien is het besef van het ontbreken van een oplossing vooralsnog beter dan een schijnoplossing of symptoombestrijding die de problemen slechts in stand houden, of een vorm van pseudo-activiteit die de werkelijke oorzaak verhult. Door het probleem als probleem te blijven erkennen, verplichten we onszelf in elk geval tot het vinden van structurele oplossingen.

STERKE VERHALEN

In het postmodernisme heersen angst en wantrouwen jegens de totaliserende blik: de Grote Verhalen van het christendom, het marxisme en het fascisme leidden immers stuk voor stuk tot totalitair geweld, omdat ze de samenleving in een uniforme mal probeerden te dwingen. Binnen de

cultuurfilosofie heeft de weerzin tegen de allesomvattende blik geleid tot de opmars van de kleine verhalen, waarin begrippen als productie, klasse en ideologie moesten plaatsmaken voor begrippen als gender, etniciteit en identiteitspolitiek. De systeemkritiek van het kapitalisme, die de oorspronkelijke impuls was van de kritische theorie, raakte daardoor op de achtergrond, niet in de laatste plaats omdat noties als identiteitspolitiek en differentie-denken op geen enkele wijze strijdig, en in veel opzichten zelfs perfect compatibel zijn met het hedendaagse 'culturele' kapitalisme, waarin men immers zijn identiteit al consumerend bij elkaar netwerkt. Terwijl het kapitalisme in toenemende mate het enig overgebleven referentiekader was, en dus in die zin totalitair werd, werd de filosofie tandoos en ongevaarlijk.

De ambitie om 'de tijd in gedachten te vatten', zoals Hegel de filosofie nog definieerde, lijkt ten grave gedragen samen met de Grote Verhalen. De hedendaagse samenleving, zo wordt ons keer op keer verteld, is te divers en te complex om in een enkel narratief te vatten. De 'nieuwe onoverzichtelijkheid' luidde volgens Jürgen Habermas het einde in van het tijdperk van 'meesterdenkers' die optreden als plaatsaanwijzer en opperrechter; voortaan moest de filosofie het doen met een rol als 'tolk' die bemiddelt tussen de specialistische vakwetenschappen en het publieke domein, en tussen die wetenschappen onderling. Wie zou nog met Hegel durven beweren dat de filosofie zoiets op het oog zou moeten hebben als de 'totaliteit'? En toch is het juist diezelfde complexiteit die ons dwingt om alle fenomenen in hun relatie tot elkaar – 'bemiddeld' door elkaar, om het hegeliaans te zeggen – te beschouwen. Juist de geglobaliseerde wereld van hypermobiliteit, communicatie en internationale handel verbiedt ons om bescheiden te denken. Zelfs als de 'bird's eye view' van de traditionele filosofie ontologisch of epistemologisch onmogelijk is geworden, dan blijft zij politiek noodzakelijk.⁴⁵ Terwijl wij ervoor terugdeinzen om grote woorden als 'totaliteit' en 'kapitalisme', laat staan 'revolutie', in de mond te nemen, zijn het immers de macroprocessen die ons overmeesteren en ons de controle over ons eigen leven uit handen slaan.

Fredric Jamesons *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991) was misschien wel een van de laatste pogingen tot een grootschalige marxistische cultuurkritiek. Jamesons centrale stelling in dat werk is dat het postmodernisme niet slechts een artistieke of theoretische stroming is, maar de ideologie behorend bij een bepaalde kapitalistische productiewijze, die hij in navolging van de Belgische econoom Ernest Mandel het

'laatkapitalisme' noemt, en die gekarakteriseerd wordt door internationale markten, flexibele multinationals en financiële handel. De details van Jamesons theorie doen hier niet ter zake, het gaat hier veeleer om zijn methodologie. Jameson vertrekt vanuit Marx' beruchte 'basis-bovenbouwmodel': de gedachte dat de ideologische 'bovenbouw' van een samenleving (dat wil zeggen politiek, religie, cultuur et cetera) wordt gedetermineerd door de materiële en sociaaleconomische 'basis' (dat wil zeggen de technologie en de verhouding tussen klassen). Het postmodernisme fungeerde volgens Jameson als de bovenbouw van het laatkapitalisme, niet zozeer in de zin dat het erdoor veroorzaakt werd of dat het de cultuur was van een bepaalde klasse (de nieuwe mondiale elite heeft immers wel wat anders aan haar hoofd dan postmoderne cultuurtheorie, namelijk geld verdienen), maar veeleer in de zin dat het er een legitimatie voor bood. Bij Jameson moeten bovenbouw en basis dus niet in 'architectonische' zin begrepen worden, als een gebouw dat gedragen wordt door een fundament; de bovenbouw is eerder als een tafelblad, dat weliswaar rust op de poten, maar dat evengoed die poten van stabiliteit voorziet.

Jameson werd sterk bekritiseerd vanwege zijn 'totaliserende' blik; door Marx' achterhaalde model te gebruiken zou hij zich schuldig maken aan economisch reductionisme en geen oog hebben voor de verscheidenheid van de cultuur. Deze kritiek had hij echter in het nawoord van zijn boek al voorzien. Het 'taboe op' of zelfs de 'oorlog tegen' totaliteit is een bij uitstek postmodern fenomeen, dat nog eens het ahistorische en individualistische karakter bekrachtigt van het laatkapitalisme. Volgens Jameson zouden we hier recht tegenin moeten gaan en moeten vasthouden aan de notie van totaliteit, zelfs al is het een onmogelijk concept. Sterker nog, als 'mislukt' concept is het nu misschien zelfs nog wel bruikbaar dan in de hoogtijdagen toen Hegel het hanteerde.¹⁶ Met andere woorden: we moeten werken als Jamesons *Postmodernism* niet lezen als cultuurgeschiedenis 'wie es eigenlijk geweest', maar veeleer als een poging om een radicaal ander licht te werpen op bepaalde culturele fenomenen, door ze aan elkaar te verbinden in een nieuw verhaal en ze te beschrijven in termen die op het eerste gezicht ongeschikt of zelfs ongepast lijken. Zoals Adorno al over de psychoanalyse beweerde, is ook in de cultuurfilosofie alleen de overdrijving waar.

Het is intussen een cliché geworden om te zeggen dat het einde van de grote verhalen zelf een groot verhaal is geworden. Om aan deze postmoderne paradox te ontsnappen, stelt cultuurfilosoof René Boomkens dat er na het einde van de grote verhalen sterke verhalen moeten worden verteld:

Wat zijn sterke verhalen? Letterlijk is een sterk verhaal een verhaal dat zijn onderwerp met behulp van bepaalde retorische middelen extra overtuigingskracht weet te verlenen. Het is ook, geredeneerd vanuit de positie van de toehoorder, een verhaal dat in vergelijking met andere verhalen of met onze gangbare ervaring bijna onwaarschijnlijk klinkt en naar het overdrevene zweemt.¹⁷

Het sterke verhaal presenteert zichzelf dus nadrukkelijker en explicieter dan het grote verhaal als een verhaal, dat wil zeggen als een constructie die op kunstmatige of zelfs gekunstelde wijze een eenheid aanbrengt in een tot dan toe onoverzichtelijke en onsamenhangende verzameling fragmenten. Aldus be vraagt het sterke verhaal de vanzelfsprekendheid en ‘natuurlijkheid’ van onze gebruikelijke blik op de wereld, en benadrukt daar juist de contingentie van door er strategisch een alternatief tegenover te plaatsen.

Terecht verbindt Boomkens zijn notie van het sterke verhaal met de essayvorm. Terwijl het grote verhaal de totaliteit trachtte te vatten in de vorm van het systeem, zoals Hegel deed in zijn *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), past bij het sterke verhaal de zoekende en fragmentarische vorm van het essay. Dat maakt deze vorm overigens niet minder ambitieus dan het systeem. Ieder essay is, anders dan de naam van het genre doet vermoeden, een *tour de force*. Door diep door te dringen in zijn onderwerp, tracht het essay tegelijk de wereld waaruit dat onderwerp voortkomt te ontsluiten. De analyse van het kleinste en schijnbaar onbeduidendste detail leidt uiteindelijk tot een panoramisch overzicht over het geheel.¹⁸ Anders dan de systeemdenker of wetenschapper laat de essayist zich daarom niet slechts leiden door de stand van zaken in het eigen vakgebied of aanverwante specialismen, maar evenzeer door kunstwerken en andere cultuurproducten, die dikwijls het prisma vormen waardoorheen de essayist zijn blik richt op de samenleving, alsook op zijn eigen alledaagse ervaring.

Maar dit brengt weer nieuwe problemen met zich mee. Want wordt cultuurkritiek op deze wijze niet een uiterst subjectieve of willekeurige aangelegenheid? Wat scheidt het sterke verhaal van de pure fictie? Om dat probleem op te lossen – of liever, te omzeilen – kunnen we te rade gaan bij Slavoj Žižeks notie van de ‘parallactische blik’. Volgens de gangbare definitie is parallax een optische illusie, waarbij een object lijkt te bewegen doordat in werkelijkheid de beschouwer beweegt (bijvoorbeeld als je in een rijdende trein zit en het landschap lijkt aan je voorbij te trekken). Dit kan gemakkelijk functioneren als een metafoor voor een methode van cultuurkritiek waarin onze veranderlijke en verschuivende blik ons steeds

weer een ander beeld van de totaliteit geeft. Maar Žižek geeft nog een extra dialectische draai aan het begrip: de verplaatsing van het object in de parallaxische blik kan nooit volledig subjectief zijn, omdat de verschillende referentiepunten al in het object zelf 'ingeschreven' moeten zijn. Oftewel: het object is nooit gefixeerd, omdat de verschillende 'blikken' er altijd al deel van uitmaken. Of zoals Žižek het formuleert: 'Natuurlijk, het plaatje bevindt zich in mijn oog, maar ik, ik bevind mij ook in het plaatje.'¹⁹

Op eenzelfde wijze zouden we volgens Žižek Hegels begrip van totaliteit moeten begrijpen. Dat begrip impliceert niet, zoals de critici beweren, dat de wereldgeschiedenis zich volgens ijzeren wetten voltrekt en dat de uitkomst ervan bij voorbaat vastligt. De zogenaamde 'teleologie' (de geschiedenis beschouwen in termen van een doelmatige ontwikkeling), die zo dikwijls in diens filosofie gehegeld wordt, kan in feite altijd pas achteraf en in retrospectief geconstrueerd worden.²⁰ Inderdaad, we zijn hier niet ver verwijderd van de hegeliaanse gedachte dat de uil van Minerva pas uitvliegt met de avondschemering, maar daaraan moet worden toegevoegd dat de betekenis die in retrospectief wordt toegekend niet in steen gebeiteld, maar steeds aan verandering onderhevig is. Voor het geval van de kunsten werd dat reeds gezegd door T.S. Eliot, die door Žižek wordt aangehaald:

Wat er gebeurt wanneer er een nieuw kunstwerk wordt gemaakt, is iets dat tegelijkertijd ook gebeurt met alle kunstwerken die eraan voorafgingen. De bestaande monumenten vormen samen een ideale orde die wordt gewijzigd door de introductie van het nieuwe (het echt nieuwe) kunstwerk tot hun gelederen. De bestaande orde is compleet vóór het nieuwe werk zich aandient. Wil de orde kunnen blijven bestaan na de tussenkomst van iets nieuws, dan moet de hele bestaande orde worden gewijzigd, al is het nog zo weinig.²¹

Het spoor van Jameson, Boomkens en Žižek volgend, kunnen we dan hetzelfde zeggen van het sterke verhaal, en bovendien nog een stap verder gaan dan Eliot: het sterke verhaal werpt een nieuw licht niet slechts op de kunstgeschiedenis, maar op de wereldgeschiedenis. Het biedt ons een momentane 'parallaxische' blik op het geheel, die ons toestaat onze wereld met vreemde ogen te bezien, en daarmee haar vanzelfsprekendheid in twijfel te trekken. Tegelijkertijd presenteert het een – weliswaar denkbeeldige – positie buiten die wereld, waarmee het op zijn minst de mogelijkheid opent tot verandering, niet alleen van het heden, maar in retrospectief ook van het verleden.

TOT SLOT: DIALECTISCH PESSIMISME EN PRETENTIEUS DENKEN

Net als in sprookjes kan de betovering alleen verbroken worden door het kwaad bij zijn naam te noemen. 'Universele geschiedenis is iets wat geconstrueerd moet worden én ontkend', schrijft Adorno in *Negative Dialektik* (1966).²² Daarmee bedoelt hij dat we Hegels totaliteit moeten aanzien voor wat zij in werkelijkheid altijd al was: een constructie. Dit impliceert dat we afstand nemen van de 'universele geschiedenis' en als het ware een kunstmatig punt buiten die geschiedenis innemen, van waaruit we die kunnen kritiseren. Dit is wat we de list van de cultuurkritiek kunnen noemen: alleen door eerst een lot te construeren, kunnen we aan datzelfde lot ontsnappen.

We lijken in het tijdperk te leven van een permanente catastrofe. De ecologische, economische en humanitaire rampen kunnen al lang niet meer worden afgedaan als ongunstige neveneffecten van de vooruitgang, waarvoor de knappe koppen slechts nog een oplossing dienen te vinden. Ze zijn het directe gevolg van de 'natuurlijke' geschiedenis, van technologische, demografische en economische vooruitgang. De naïeve dromers van vandaag zijn niet degenen die zeggen dat het anders kan, maar veel eerder de politici die menen dat we op oude voet verder kunnen en moeten gaan, omdat er nu eenmaal geen alternatief is, en de pragmatisch idealisten die menen dat je de wereld kan redden door biologisch geteelde wortels te eten. Dergelijk optimisme vertaalt zich eenvoudig in conformisme. Hiertegenover staat een welig tierend doemdenken, volgens welk alles onherroepelijk en onvermijdelijk naar de ratsmodee gaat. Zo schijnt in de Verenigde Staten bijna een vijfde van de bevolking te verwachten dat de Dag des Oordeels nog tijdens zijn leven zal plaatsvinden. Na iedere totale zonsverduistering of langs vliegende komeet overvalt hen weer een lichte teleurstelling dat de wereld niet vergaan is. Onderwijl doet men zich tegoed aan Hollywoodblockbusters waarin natuurrampen onze hoofdsteden en 'cultuurgoederen' in de as of onder water leggen. In de populaire fantasie lijkt de catastrofe als object van begeerte in de plaats getreden te zijn van de utopie, die in de negentiende eeuw nog domineerde. Er lijkt sprake van een collectieve catastrofilie: een onstilbaar verlangen naar het einde der tijden, op wat voor manier dan ook. Daarbij valt vooral op dat we ons tegenwoordig, in de woorden van Fredric Jameson, gemakkelijker het einde van de wereld dan het einde van het kapitalisme kunnen voorstellen.²³ Evenwel doen de afbeeldingen uit de brochures van Jehova's getuigen, waarin het aardse paradijs na de jongste dag wordt voorgesteld als een soort mondiale buurtbarbecue waaraan niet alleen

alle rassen, maar ook alle dieren mogen deelnemen, nog altijd meer recht aan de utopie dan de zogenaamde toekomstvisies van onze politici.

Tegenover zowel het aanhoudende vooruitgangsgeloof als de fatalistische catastrofie zou cultuurkritiek zich moeten oefenen in een dialectisch pessimisme. Pessimisme, omdat alleen de gitzwarte blik op de huidige stand van zaken kan leiden tot verzet, dat immers altijd geboren wordt uit verontwaardiging.²⁴ Maar dit pessimisme is dialectisch, omdat het voortkomt uit hoop, en uit de diepe overtuiging dat de wereld er ook anders uit zou kunnen zien, de geschiedenis anders had kunnen verlopen. Zoals de Vlaamse cultuurfilosoof Lieven de Cauter schrijft in zijn boek *De capsulaire beschaving* (2004):

Tot nu toe werd engagement gedragen door een diep, utopisch of idealistisch (of zelfs religieus, messianistisch) optimisme, vandaag wordt het misschien meer dan ooit tijd om pessimisme en wel een (zelf)kritisch pessimisme als motto, als motief, als motor te nemen van het planetaire protest.²⁵

Onderwijl overheerst wat De Cauter 'glokale paniek' noemt: de afweerreactie op globale problemen in de vorm van neonationalistische bewegingen, die de illusie voeden dat we die problemen in onze lokale schulp zouden kunnen oplossen of op zijn minst ontlopen. Ironisch genoeg heeft het postmodernisme indirect bijgedragen aan dit neonationalisme door een taboe te leggen op grote verhalen, op de vogelperspectieven van waaruit je het geheel zou kunnen overzien en kritiseren. Een dialectisch-pessimistische cultuurkritiek, daarentegen, ziet zich genoodzaakt sterke verhalen te vertellen, omdat de rampen waarmee we geconfronteerd worden van mondiale omvang zijn.

In een column in *De Groene Amsterdammer* over de stille teloorgang van de 'academische lente' (de opstanden van studenten en medewerkers aan diverse Nederlandse universiteiten) haalt hoogleraar financiële geografie Ewald Engelen een vacaturetekst van de Rijksuniversiteit Groningen aan voor een 'Hoofd Internationale Strategie en Relaties', waar met grote letters de leus boven staat (uiteraard in het Engels): *born leaders reach for infinity*. Een dergelijk gezwollen managementproza beperkt zich al lang niet meer alleen tot het bedrijfsleven, maar besmet in toenemende mate ook de publieke ruimte en haar instituties. Ten overstaan daarvan past het het kritische denken om, in een daad van over-identificatie, minstens zo pretentieuze te zijn, en niets minder na te streven dan de door de jonge Marx beoogde

'nietsonziende kritiek op alles wat bestaat: nietsonziend zowel in die zin dat de kritiek niet voor haar consequenties terugschrikt, zomin als voor een conflict met de bestaande machten.'²⁶

THIJS LIJSTER, JANUARY 2016

- 1 Ik dank Jan Sietsma voor deze vergelijking.
- 2 Zie bijvoorbeeld wat Lukács hierover schrijft in *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923): 'Die Kategorie der Vermittlung als methodischer Hebel zur Überwindung der bloßen Unmittelbarkeit der Empirie ist also nichts von außen (subjektiv) in die Gegenstände Hineingetragenes, ist kein Werturteil oder Sollen, das ihrem Sein gegenüberstünde, sondern ist das Offenbarwerden ihrer eigentlichen, objektiven, gegenständlichen Struktur selbst.' (Lukács, Georg, 1977, Werke. Band 2: Frühschriften. Darmstadt: Hermann Luchterhand, p. 346).
- 3 Boltanski, Luc en Ève Chiapello (2005) *The New Spirit of Capitalism*, vert. Gregory Elliott. Londen: Verso p. 141-142.
- 4 Denk bij dit laatste bijvoorbeeld aan de 'actor-netwerk'-theorie van Bruno Latour, de 'network society' van Manuel Castells, of het 'rhizomatisch netwerk' van Gilles Deleuze.
- 5 Bauman, Globalization. *The Human Consequences*. New York: Columbia University Press, 1998, p. 77ff.
- 6 Adorno, Theodor. W. (2013) *Minima Moralia. Reflecties uit het beschadigde leven*, vert. Hans Driessen. Nijmegen: Vantilt, 39. Dit was een omkering van een beroemd aforisme van Hegel: 'Das Wahre ist das Ganze.'
- 7 Adorno, Theodor W. (1972) *Soziologische Schriften*, in: *Gesammelte Schriften*, redactie Rolf Tiedemann m.m.v. Gretel Adorno, Susan Buck-Morss en Klaus Schultz, dl. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 364.
- 8 Zoals hij ook in *Ästhetische Theorie* (1970) schrijft: 'Denn Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt.'
- 9 Reve, Gerard (1933) *Verzameld Werk*, Deel 3. Amsterdam: L.J. Veen, p. 201.
- 10 Fisher, Mark (2009) *Capitalist Realism – Is there no alternative?* Londen: Zero Books, p. 65.
- 11 Zie ook Luyendijk, Joris (2015) *Dit kan niet waar zijn. Onder bankiers*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas Contact, p. 188. Overigens vinden we ook deze gedachte al in Marx, die het niet voor niets nodig achtte om een systeemkritiek, in plaats van enkel een morele kritiek, op het kapitalisme te ontwikkelen. In *Das Kapital* betoogt hij dat de drijfveren van de individuele kapitalist niet ter zake doen; de zogenaamde hebzucht is een functie van het kapitaal, dat zonder de progressieve accumulatie niet zou kunnen blijven bestaan.
- 12 Dank aan René Gabriëls voor deze verwijzing.
- 13 Zie hiervoor bijvoorbeeld *Genadebrood. De onstuitbare opmars van de voedselbank* (2015) van Peter Verschuren. Verschuren vertelt dat de eerste Nederlandse voedselbank in 2002 in Rotterdam werd opgericht. In 2014 waren het er al 157, waar tienduizenden mensen gebruik van maken.
- 14 Lijster, De grote vlucht inwaarts. *Essays over cultuur in een onoverzichtelijke wereld*. Te verschijnen eind maart 2016 bij De Bezige Bij.
- 15 Zie ook Laermans, Rudi (2001) *Ruimten van cultuur. Van de straat over de markt naar het podium*. Leuven: Van Halewyck, p. 156-157.
- 16 Jameson, Fredric (1991) *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Londen: Verso, p. 409.
- 17 Boomkens, René (1998) *Een drempelwereld. Moderne ervaring en stedelijke openbaarheid*. Rotterdam: NAi Uitgevers, p.39
- 18 Zie ook wat Adorno hierover schrijft in *Der Essay als Form* (1958): 'De verhouding tot ervaring – en aan haar kent het essay evenveel gewicht toe als de traditionele theorie toekent aan de zuivere categorieën – is de verhouding tot de gehele geschiedenis; zuiver individuele ervaring – die het bewustzijn het meest nabij ligt en waarmee het aanvangt – is zelf bemiddeld door de overkoepelende ervaring van de historische mensheid; dat daarentegen de laatste bemiddeld en de eigen ervaring onmiddellijk zou zijn, is puur zelfbedrog van de individualistische samenleving en ideologie' (Adorno, vert. Thijs Lijster, in: Johan Hartle en Thijs Lijster (red.) (2015) *De kunst van kritiek. Adorno in context*, Amsterdam: Octavo, p. 105-106).
- 19 Žižek, Slavoj (2006) *The Parallax View*. Cambridge MA: MIT Press, p. 17.
- 20 Zie ook: Žižek, Slavoj (2010) *Living in the End Times*. Londen: Verso, p. 197.
- 21 Eliot geciteerd in Slavoj Žižek (2015) *Event. De filosofie van de gebeurtenis*, vert. Huub Stegeman. Amsterdam: Boom, p. 130.
- 22 Adorno, Theodor W. (2014) *Negatieve dialectiek*, vert. Michel van Nieuwstadt. Zoetermeer: Klement, p. 360.
- 23 Jameson, Fredric (1994) *Seeds of Time*. New York: Columbia University Press, p. XII.
- 24 Zie ook Stephane Hessel (2011) *Neem het niet!*, vert. Hannie Vermeer-Pardoën. Amsterdam: Van Genneep.
- 25 De Caeter, Lieven (2004) *De capsulaire beschaving. Over de stad in het tijdperk van de angst*, Rotterdam: NAi Uitgevers, p. 195.
- 26 Marx, Karl (1981) *De brieven van Karl Marx*, vert. Hans Bakx en Jacques Vogelaar. Haarlem: De Haan, p. 29.

Deze publicatie verschijnt naar aanleiding van Art Rotterdam 2016.

Tekst: Thijs Lijster

Thijs Lijster is universitair docent kunst- en cultuurfilosofie aan de afdeling Kunsten, Cultuur en Media van de Rijksuniversiteit Groningen. Hij studeerde filosofie in Groningen en New York, en promoveerde in 2012 cum laude op een proefschrift over filosofen Walter Benjamin en Theodor Adorno. Hij won in de afgelopen jaren drie prijzen: in 2009 de essayprijs van Vrij Nederland en de Academische Boekengids, in 2010 de Prijs voor de Jonge Kunstcritiek, en in 2015 de NWO/Boekman dissertatieprijs. Hij was samensteller van o.a. *De Nieuwe Duitse Filosofie* (Boom 2014), *De kunst van kritiek: Adorno in context* (Octavo 2015) en *Spaces for Criticism. Shifts in Contemporary Art Discourses* (Valiz 2015); en hij publiceert regelmatig in kranten en tijdschriften als *De Groene Amsterdammer* en *Metropolis M*.

Drukker: Oranje van Loon, Den Haag

Met dank aan: Gemeente Den Haag, Mondriaan Fonds

Publicatie: West

Oplage: 1000

ISBN: 978-90-79917-55-6

Dit is een voorpublicatie van het boek *De grote vlucht inwaarts. Essays over cultuur in een onoverzichtelijke wereld*, dat eind maart 2016 verschijnt bij De Bezige Bij.

West

Groenewegje 136

2515 LR Den Haag

the Netherlands

+31 (0)70 392 53 59

www.westdenhaag.nl

info@westdenhaag.nl

