

De relationele oppositie tussen apathie en activisme

Een agonistische literatuurstudie van *Het tegenovergestelde van een mens*

Maartje Amelink

3495035

m.m.amelink@uu.nl

Universiteit Utrecht

RMA Nederlandse letterkunde

Masterscriptie

24 april 2018

Begeleider: Saskia Pieterse

Inhoudsopgave

1. **Inleiding: het conflict tussen apathie en activisme**

1.1 Cultuurhistorische kenschets

1.1.1 Nederland in de jaren negentig 5

1.1.2 De millennials 9

1.1.3 De terugkeer van activisme 10

1.2 Literatuur en activisme

1.2.1 Het engagementsdebat 13

1.2.2 Een agonistische literatuurstudie 16

1.2.3 Korte reflectie: academie en activisme 19

2. **Theoretisch kader: agonistisch pluralisme en gemeenschapsvorming**

2.1 Agonistisch pluralisme

2.1.1 De werking van antagonisme 21

2.1.2 Radicale democratie 25

2.1.3 De democratische paradox 27

2.1.4 Collectieve identiteiten 31

2.2 Gemeenschapsvorming

2.2.1 Het klimaatprobleem 33

2.2.2 Pleidooi voor radicalisering 35

2.2.3 Gemeenschap, ideologie en narratief 36

2.2.4 Economische integratie en cultura franca 38

2.2.5 Protoglobals, sociale mobiliteit en conflict 40

2.2.6 Apathie en activisme in mondiaal perspectief 42

3. **Methode**

3.1 Politiek-kritische tekstanalyse

3.1.1 De tegenstelling: stilistisch en thematisch 44

4. **Corpusanalyse**

4.1 *Het tegenovergestelde van een mens*

4.1.1 Samenvatting 48

4.1.2 De tegenstelling als ontologische constructie 51

<i>4.1.3 De tegenstelling als literaire constructie</i>	54
<i>4.1.4 Een politieke interpretatie van de tegenstelling</i>	56
<i>4.1.5 De millennial als global</i>	58
<i>4.1.6 Globalisatie, intersectie en empathie</i>	62
<i>4.1.7 De literaire vorm en depolitisering</i>	67

5. **Besluit** 70

Literatuurlijst 73

1. Inleiding: het conflict tussen apathie en activisme

Kan literatuur activistisch zijn – in Nederland, anno 2018? De relatie tussen literatuur en politiek is een van de kernthema's in de Nederlandse letterkunde, maar nieuwe visies en generaties blijven de inhoud ervan veranderen. In tijden van politieke onrust wordt het engagementsdebat vanzelfsprekend het hevigst gevoerd, zoals ook nu – sinds 9/11, de moord op Pim Fortuyn, de presidentsverkiezing van Donald Trump en de klimaat-, banken- en vluchtelingen crisis – het geval is. Veel jonge Nederlanders zoeken een houding die zij kunnen aannemen tegenover de status quo. Vaak zonder politiek-ideologisch of anderszins stabiel ethisch kader, en met een jeugd achter de kiezen in een rijk, welvarend, gezond en veilig land, levert die zoektocht de strijd op tussen apathie ('de problemen zijn te complex') en activisme ('we moeten nu iets doen'). Die reacties werken elkaar tegen, maar sluiten elkaar niet noodzakelijkerwijs uit, en kunnen bovendien per context variëren. Gemeenschapsvorming speelt een belangrijke rol in de dynamiek tussen apathie en activisme, waarin 'apathie' vooral een gebrek aan gemeenschap lijkt te impliceren en 'activisme' juist de totstandkoming ervan.

In dit onderzoek bestudeer ik het conflict tussen politieke apathie en politiek activisme onder jongvolwassenen en de literaire verwerking daarvan in de klimaatroman *Het tegenovergestelde van een mens* van Lieke Marsman. De studie is in drie delen opgebouwd waarin steeds een andere dimensie van het conflict tussen apathie en activisme aan bod komt: cultuurhistorisch, politiek-theoretisch en literair-esthetisch. De cultuurhistorische interpretatie heeft tot doel om meer inzicht te verkrijgen in de politieke positie van jongvolwassenen en de rol van apathie en activisme in de recente Nederlandse geschiedenis. Vaak klinkt het (zelf)verwijt dat millennials passief zijn; ik wil achterhalen waar dat beeld vandaan komt. Vervolgens geef ik een politiek-theoretische analyse van het conflict tussen apathie en activisme, wat de kwestie in een breder perspectief plaatst dan de millennial-afbakening. De achterliggende vraag is hoe de liberaaldemocratische organisatie van de (Nederlandse) maatschappij samenhangt met de gesignaleerde spanning tussen apathie en activisme. Ik gebruik hiervoor de politieke theorie van Ernesto Laclau en Chantal Mouffe. In *Het tegenovergestelde van een mens* is bovendien de klimaatcrisis het centrale thema, wat automatisch een mondiaal of 'planetair' perspectief met zich meebrengt. Daarom onderzoek ik in de politiek-theoretische analyse ook de (on)mogelijkheid van gemeenschapsvorming op mondiaal niveau, ervan uitgaande dat gemeenschapsvorming een voorwaarde is voor activisme.

Deze cultuurhistorische en politiek-theoretische interpretatie van het conflict tussen

apathie en activisme geeft me de handvatten om *Het tegenovergestelde van een mens* politiek-kritisch te analyseren. Marsman past als Nederlandse jongvolwassen auteur in de kaders die ik schets, evenals de hoofdpersonages in haar roman, maar de vraag is welke positie(s) zij precies innemen. Bovendien is het de vraag hoe Marsman *literair* vorm geeft aan de politieke insteek van haar klimaatroman. Mijn hypothese is dat een literair-esthetische omgeving vrij makkelijk resulteert in de depolitisering van een politieke boodschap; bijvoorbeeld omdat een boek ‘maar’ fictie is, er geen duidelijke juridische aansprakelijkheid is voor dat wat de auteur schrijft of omdat literatuur überhaupt een geringe invloed heeft op de politieke status quo. Hierdoor lijkt literatuur *als medium* eerder te neigen naar ‘apathie’ dan ‘activisme’; een aanname die uiteraard op scherp wordt gesteld zodra een auteur expliciet kiest voor de literaire verwerking van een politiek-activistisch thema zoals geldt voor klimaatproblematiek. In de corpusanalyse bestudeer ik daarom – vanuit de cultuurhistorische en politiek-theoretische overwegingen – welke literaire keuzes Marsman maakt in *Het tegenovergestelde van een mens* en in hoeverre dat een ‘activistisch’ dan wel ‘apathisch’ boek oplevert.

Hieronder volgt de cultuurhistorische introductie waarin ik aandacht besteed aan de jaren negentig in Nederland, een typering van ‘de millennial’ en de terugkeer van activisme. Vervolgens zet ik de stap naar literatuur door in te gaan op het engagementsdebat onder literatoren, mijn keuze voor een ‘agonistische’ literatuurbenadering en de link tussen academie en activisme. In het hoofdstuk daarna volgt de politiek-theoretische analyse.

1.1 Cultuurhistorische kenschets

1.1.1 Nederland in de jaren negentig

Opgroeien in de jaren negentig in Nederland was goed. De val van de Berlijnse Muur maakte een einde aan de Koude Oorlog, het Verdrag van Maastricht bracht de huidige Europese Unie tot stand en een paars kabinet onder leiding van Wim Kok symboliseerde in Nederland de stabiele middenweg. Geboren op de eerste dag van dit decennium herinner ik me een zorgeloze jeugd; mijn generatie kende doorgaans veel geluk en weinig problemen. Iedere morgen stapte ik onder een warme douche, op school speelden we het liefst met een Furby, Tamagotchi of Game Boy. Veel kinderen lazen de Taptoe, keken Ik Mik Loreland en gingen op schoolreisje naar Julianatoren of de Efteling. Computerspelletjes als Snake, Tetris en RollerCoaster Tycoon werden op Windows95-computer gespeeld en op televisie waren Kindernet (de voorloper van Nickelodeon), Villa Achterwerk en Telekids populair. Ook gingen we nog gewoon naar buiten; de virtuele wereld was vooralsnog een aanvulling. In veel opzichten leefde het merendeel van mijn generatie de paarse middenweg: een beetje liberaal

en een beetje democratisch.

Ook twintigers kregen volop kansen in de jaren negentig. Filosoof Jannah Loontjens schrijft in haar autobiografische roman *Roaring Nineties* (2016):

Ik was tweeëntwintig en voelde me vrij en optimistisch, de toekomst lag open en mijn verleden zag ik als een tekst die ik zelf kon duiden. [...] Ieder had zijn eigen kijk op de werkelijkheid, betekenissen waren relatief, alles werd bepaald door het kader waarvanuit gekeken werd. Alles was context, essentialisme was achterhaald. Dit waren de *nineties*.

Loontjens' interpretatie – die sterk is beïnvloed door Derrida bij wie ze als student college volgde in New York – symboliseert haar middelpuntvliedende twintigerswereld waarin continue vernieuwing in een relatief veilige wereld de toon zette. Volgens velen had de westerse liberaaldemocratie zichzelf bewezen; zeker in Nederland zetten tolerantie, emancipatie en optimisme de toon. Het was de tijd van de pinpas, de opkomst van internet en het door Francis Fukuyama verkondigde 'einde van de geschiedenis'.

In *Gratis geld voor iedereen* (2014) onderbouwt historicus Rutger Bregman persoonlijke ervaringen als hierboven met een heel scala aan statistische gegevens. Structureel beschouwd is er geen periode geweest waarin Nederlanders rijker, gezonder en veiliger waren dan in de afgelopen dertig jaar (2014, 13-20). Vooral in de jaren negentig zijn de vruchten geplukt van een democratisch en kapitalistisch systeem dat welvaart, optimisme en stabiliteit bood. Nederland-historicus James C. Kennedy stelt in *Bezielende verbanden* (2009) dat in de jaren negentig de overtuiging heerste dat 'progressief beleid en een tolerante houding veel problemen uit de weg zouden kunnen helpen', en hij vervolgt, 'Nederland was trots op zijn verlichte en pragmatische aanpak van polariserende vraagstukken' (7). Als voorbeeld geeft hij de volledige legalisering van de prostitutie, die bedoeld was om een einde te maken aan dwangarbeid in deze sector. Ook Kennedy stelt dat 'het neoliberale denken had gezegevierd' en dat voortaan 'wereldproblemen zouden worden verholpen door economische vooruitgang en technocratische oplossingen' (8).

Maar met de start van het nieuwe millennium bleek het paradijs toch iets minder paradijselijk. In Nederland ontstond de eerste nationale scheur met de moord op Pim Fortuyn; een jaar na de terreuraanslagen op de Twin Towers in New York. Ook de liquidatie van Theo van Gogh in 2004 bepaalde in grote mate het publieke debat waarin de multiculturele samenleving gefaald leek en de vrijheid van meningsuiting een heikel punt werd. Het succes van de jaren negentig bleek een keerzijde te hebben; deze problemen kwamen niet zomaar uit de lucht vallen. Nederland droeg oogkleppen en dat werd nu ruw getoond. Kennedy stelt:

In de eerste jaren van de eenentwintigste eeuw vond [...] een ‘radicale bekering’ plaats in Nederland [...]. Ineens lijkt het noodzakelijk dat immigranten zich snel gaan aanpassen en hun best doen om te integreren; er is meer behoefte aan waarden en normen en de nationale geschiedenis wordt opgerakeld en in kaders geplaatst’ (9).

Toch waren veel historici niet verbaasd dat ‘Nederland niet zo stabiel was als het in de jaren negentig scheen te zijn’, schrijft Kennedy. Ook koningin Beatrix riep al in 1995 in de troonrede op om ‘gezamenlijk de sociale uitsluiting en stille armoede in onze samenleving eensgezind en met kracht aan te pakken’.¹ En Paul Scheffer publiceerde begin 2000 zijn essay ‘Het multiculturele drama’ waarin hij de achtergestelde positie van immigranten aankaarte, wat in latere jaren een steeds urgenter thema zou worden.² Femke Halsema bevestigt dit beeld, maar maakt het ook meteen politiek in haar essay *Macht en verbeelding* (2018). Ze blikt terug op de jaren negentig en stelt dat ‘sinds de val van de Berlijnse muur in 1989 en de ineenstorting van de Sovjet-Unie conservatieven en neoliberalen triomfantelijk ‘het einde der ideologieën’ en de internationale overwinning van het kapitalisme bejubelen’, wat voor haar en andere ‘sociaaldemocratische critici’ tot ergernis leidde (25). Terwijl de kinderen, tieners en twintigers van de jaren negentig zich onwetend lieten onderdompelen in de kapitalistische weelde, doken dus ook de eerste critici van het systeem op.

Toch vond Scheffers boodschap, en die van anderen, geen overtuigende meerderheid in de praktijk van het harmonieuze midden en kon daarom niet aanzetten tot werkelijke verandering. In een rijk, welvarend land met hoogstaand onderwijs, structurele veiligheid en, ondanks de hoeveelheid bureaucratie, een goed functionerend zorgsysteem, is het – nog steeds – niet eenvoudig om onrecht te benoemen, laat staan te bestrijden. Crisis lijkt noodzakelijk voor activistische ongelijkheidsstrijden, maar de vraag is wanneer er werkelijk sprake is van ‘crisis’ in een land dat economisch floreert. Onze welvaart was *en is* zo comfortabel dat, ook volgens Bregman, ‘de echte crisis is dat we niet weten hoe het beter kan’ (2014, 21). Er is, anders gezegd, een tekort aan toekomstvisie, een tekort aan utopie. Kennedy beschrijft het neutraler door te stellen ‘dat Nederland bezig is met een verbouwing’ (11). Toch geeft ook hij een utopische teint aan zijn studie: ‘Deze tijd is een tijd om samen na te denken over onze visie op de toekomst, over de idealen waarnaar we willen streven, de tradities die we willen

¹ <https://www.cbs.nl/NR/rdonlyres/A63FC424-7F98-46AC-A994-ECA8366E0E2B/0/2008v59p109art.pdf>

² Paul Scheffer stelt in ‘Het multiculturele drama’ (2000): ‘Waarom denken we het ons te kunnen veroorloven generaties immigranten te zien mislukken en een verondersteld reservoir aan talent onbenut te laten? En waaraan ontlenen we het vertrouwen dat ondanks de zichtbare problemen alles wel op zijn pootjes terecht zal komen? Komt dat door de economische groei waarmee onrust kan worden afgekocht en de tevreden waarneming dat we hier geen rassenrellen kennen en het dus elders veel slechter gaat?’²

behouden en de vergezichten waar wij ons op willen richten' (11-2). Een vergelijkbare toon kiest Femke Halsema door in *Macht en verbeelding* te pleiten voor de terugkeer van idealisme, verbeelding en hoop in de Nederlandse politiek. Ze betoogt dat de gedeelde Nederlandse identiteit 'voorwerp is van strijd', een strijd om verbeelding:

Wat is het verhaal van onze samenleving? Wat tekent onze geschiedenis? Welke richting gaan we uit? En hoe ziet onze gedeelde toekomst eruit?' (24).

Die noodzaak voor toekomstvisies dringt steeds meer door in het collectieve bewustzijn. Winst, privacy, data, grenzen, migranten, voedsel, energie, arbeid: het zijn woorden die aan geïnstitutionaliseerde praktijken raken waarover voortdurend wordt gediscussieerd in media, kunst, wetenschap en woonkamers. De complexiteit van deze onderwerpen is echter zo groot dat het moeilijk en misschien wel onmogelijk is om ze als individu te overzien. En dat werkt verlamdend. Veel mensen *willen* veranderen, maar hoe? Ze praten erover, maar wat te doen? Er is ontevredenheid – over inkomen, banenverlies, huisvesting, milieu, seksisme, grensbeleid, geweld, vluchtelingen, digitalisering, racisme, identiteitsverlies – maar de zoektocht naar antwoorden, en werkelijke verandering, is ingewikkeld. Het 'toekomstvacuüm' maakt zo enerzijds moedeloos en passief, maar zet tegelijkertijd ook aan tot vernieuwing en actie.

Die vernieuwing en actie is vaak verbonden met een 'progressieve' en 'linkse' politieke traditie. In *Macht en verbeelding* (2018) parafraseert Femke Halsema het beeld dat filosoof Richard Rorty van 'de progressieve beweging' schetst: 'idealistisch en soms utopisch in haar toekomstperspectieven, activistisch in de bereidheid om deze te verdedigen, creatief in het vinden van oplossingen voor hardnekkige sociale problemen en bereid de macht te zoeken om deze te realiseren' (35). Ook Gustaaf Peek zoekt (in vrij archaïsche taal) naar een nieuwe toekomstvisie in een oude linkse traditie, zoals de titel van zijn pamflet *Verzet! Pleidooi voor communisme* (2017) duidelijk maakt. Hij stelt: 'De toekomst is ongewis maar moet in vrijheid worden genoten. Nog altijd is het communisme bezig een werkende democratie uit te vinden. [...] Zusters en broeders, wij zijn aan zet' (64, 67). Die roep om de linkse traditie opnieuw te omarmen klinkt steeds vaker en luider in links-intellectuele kringen, wat bijvoorbeeld blijkt uit *De Groene Amsterdammer*-artikelen met titels als 'Wat links nu te doen staat' (Rogier van Reekum en Willem Schinkel), 'De schaamte van links' (Eelco Rumia) en 'Van nieuw links naar nieuw rechts' (Merijn Oudenampsen). Onder radicaaldemocratische denkers werd eind jaren tachtig al de noodzaak om een aangescherpt links programma opgemerkt, onder meer door Ernesto Laclau en Chantal Mouffe. Die 'sociaaldemocratische critici', in woorden van

Halsema, worden nu – dertig jaar later – opnieuw gehoord.

In het theoretisch kader ga ik dieper in op deze links-politieke ontwikkelingen, maar eerst karakteriseer ik de millennials als cultuurhistorische doelgroep, waarna ik de terugkeer van activisme in de politieke ruimte bespreek en de stap zet naar de relatie tussen literatuur en activisme. Tot slot positioneer ik deze studie in de agonistische literatuurbenadering zoals geïntroduceerd door Hans Demeyer en Sven Vitse.

1.1.2 De millennials

De millennials, geboren tussen 1980 en 2000, waren kind, tiener of student in de jaren negentig. Een recente reportagereeks van EenVandaag bevestigt het stereotypebeeld dat is ontstaan van deze inmiddels jongvolwassenen. Kenschetsen als ‘verwend’, ‘op zichzelf gericht’ en ‘individualistisch’ komen voorbij, maar ook ‘ambitieuw’, ‘flexibel’ en ‘idealistisch’.³ Veel millennials, zo toont de reportage, maakten hun entrée op de arbeidsmarkt tijdens of vlak na de financiële crisis van 2008 en ondervinden nog altijd moeite met het vinden van betaald werk. Opgegroeid met het idee dat alles kan, valt dat sommigen rauw op hun dak. Een universitaire studie of hbo-opleiding blijkt geen garantie voor een baan. Ook voelen millennials zich niet eenduidig verbonden met een politiek of ethisch denkkader; ze zijn veelal zoekend en twijfelend op het gebied van carrière, relaties en toekomstplannen, wat bij relatief veel jongvolwassenen tot een burn-out leidt.⁴ Inmiddels zijn millennials een geliefde doelgroep voor zelfhulp. Zo is er de School for Millennials om stress en twijfel te verminderen.⁵ En er verschenen verschillende boeken, onder andere *Het Millennial Manifest. Een nieuwe kijk op keuzestress, prestatiedruk en verbondenheid* (2017), *Het Millennial Mysterie* (2017) en *Fuck The Quarterlife Crisis* (2017).

Een generatie afbakenen is altijd kunstmatig. Het stereotype millennial-beeld dat van jongvolwassenen is ontstaan, reduceert ten onrechte hun onderlinge diversiteit. Er zijn jonge mensen met een vaste baan, stabiele relatie en een eigen huis, en sommigen ervaren geen gebrek aan een moreel of politiek kader. Toch is er historisch gezien wel degelijk sprake van een nieuw tijdsframe voor deze generatie. Zo verdwijnt de Tweede Wereldoorlog steeds meer naar de achtergrond in het collectieve geheugen, emancipatoire strijden zoals de tweede feministische golf worden niet meer direct gevoeld (de resultaten ervan zijn nu ‘gewoon’) en

³ De EenVandaag-reportages over Millennials zijn hier te zien: <https://eenvandaag.avrotros.nl/millennials/> (2017-2018)

⁴ Nieuwsuur: <https://nos.nl/nieuwsuur/artikel/2032376-burn-out-groeiend-probleem-onder-jonge-werknemers.html> (2015) en ArboNed: <https://www.arboned.nl/nieuws/20150318-verzuim-door-stress-op-steeds-jongere-leeftijd> (2015)

⁵ School for Millennials: <https://www.3310.school/>

na de aanslagen van 9/11 is het publieke debat steeds complexer geworden met de komst van ingewikkelde kwesties als grenzenbeleid, identiteitspolitiek, nationalisme, globalisering, banenverlies, maar ook klimaatopwarming, voedselproductie, dierenwelzijn, digitalisering, privacy, en zo meer.

Hoe gaan millennials hiermee om? Ze zijn oud genoeg om zich actief te engageren, maar ook jong genoeg om verweven te zijn met een bevredigende economische en technologische levensstandaard. Die welvaart ging bovendien jarenlang gepaard met een individualistische cultuur die, hoewel vrij en liberaal, zeer weinig aandacht schonk aan democratische gemeenschapsvorming. Dat is problematisch als mondiale crises zich aandienen waar collectieve antwoorden tegenover zouden moeten staan om verandering teweeg te brengen.

1.1.3 De terugkeer van activisme

In *Dit kan niet waar zijn* (2015) schetst antropoloog Joris Luyendijk hoe, na de perikelen van de financiële crisis in 2008, de bankensector ongeschonden en vooral onveranderd blijft voortbestaan. Hoe kan het, vraagt Luyendijk zich af, dat ‘mensen vaak zo weinig *belangstelling* tonen voor onderwerpen die hun eigen *belang* direct raken’ (12). Waarom verandert er zo weinig, óók na een crisis? De bankencrisis, vluchtelingen crisis, klimaatcrisis en voedselcrisis zetten druk op de status quo van de westerse leef- en denkstijl, maar toch lijkt er vooralsnog weinig substantieel te veranderen. Die gezamenlijke passiviteit is problematisch. Maar tegenover die apathie is ook een terugkeer van activisme waarneembaar, iets wat geschiedkundige Tine de Moor onderzoekt in haar aanstelling als professor ‘Institutes voor Collectieve Actie in Historisch Perspectief’. In haar oratie ‘Homo Cooperans’ (2013) schrijft De Moor:

[E]r ontstaan voortdurend nieuwe instituties, instituties die we kunnen omschrijven als “instituties voor collectieve actie”, waarbij samenwerking en zelfregulering het uitgangspunt zijn voor de dagelijkse praktijk; burgers nemen zelf het heft in eigen handen om lokale problemen aan te pakken (6).

Van die ‘collectieve actie’ zijn allerlei voorbeelden. De Moor zet in haar onderzoek vooral in op ‘burgercollectieven’, ook wel ‘commons’ genoemd, zoals broodfondsen (waarin ZZP’ers elkaars zorgverzekering reguleren), ouderwoongemeenschappen en windenergiecoöperaties (7). Maar er zijn meer initiatieven die van ‘collectieve actie’ getuigen. Zo riep Time Magazine in 2017 ‘The Silence Breakers’ uit tot Person of the Year; een nominatie die doorgaans aan één invloedrijk persoon wordt toegekend maar dit keer naar ‘the voices that launched a

movement' ging, namelijk de klokkenluiders van de #metoo-campagne. Er waren de 'Facebookrevoluties' om heersende regimes in Afrikaanse en Midden-Oosterse landen ten val te brengen, de 'Euromaidan' in Oekraïne, maar ook de internationale Occupy-beweging tegen de financiële sector, de Women's March naar aanleiding van Trumps presidentsverkiezing (specifiek tegen zijn 'grab 'em by the pussy'-retoriek) en allerlei lokale initiatieven zoals demonstraties in Madrid tegen werkloosheid en bezuinigingen, de Zwarte Pietenprotesten in Nederland om racisme en discriminatie tegen te gaan, studentendemonstraties zoals de Amsterdamse Maagdenhuisbezetting om De Nieuwe Universiteit te installeren en verzet tegen de Groningse gasboringen.

Niet alleen op straat, ook op papier wordt op activistische wijze gestreden. De afgelopen jaren verscheen een hoeveelheid aan pamfletten en pleidooien. Een paar thematische voorbeelden zijn *On Tyranny* (2017) van Timothy Snyder (tegen totalitarisme), *Between the World and Me* (2015) van Ta-Nehesi Coates (tegen racisme), *Men Explain Things To Me* (2014) van Rebecca Solnit (tegen seksisme), *Eating Animals* (2010) van Jonathan Safran Foer (tegen de bio-industrie) of op Nederlandse bodem *Verzet! Pleidooi voor communisme* (2017) van Gustaaf Peek (voor communisme), *Pleidooi voor radicalisering* (2016) van Dyab Abou Jahjah (voor radicale democratie) *De vrijheid van de grens* (2016) van Paul Scheffer (voor het bestaan van grenzen), *Broederschap* (2015) van Frans Timmermans (voor sociale verbondenheid) en *Het monogame drama* (2015) van Simon(e) van Saarloos (voor single-zijn en polyamorie). Soms leiden teksten zelfs tot activistische bewegingen, zoals in het geval van *Capital in the Twenty-First Century* (2014) van Thomas Piketty die als econoom en ongelijkheidsstrijder volle zalen trekt.⁶

De Moor illustreert in 'Homo Cooperans' (2013) dat burgerinitiatieven en 'collectieve actie' in de Nederlandse geschiedenis al voortdurend aanwezig zijn, door te verwijzen naar koopmansgilden, ambachtsgilden, boerengronden ('marken' en 'meenten'), begijnhoven en waterschappen (13-14). Toch zijn dit soort zelfregulerende collectieven na 1800 vrij rigoureuus verdwenen. De Moor verklaart:

Dat instituties zoals markegenootschappen vandaag de dag zo goed als geheel uit het Nederlandse landschap en het collectieve geheugen verdwenen zijn, is een gevolg van een

⁶ Het Parool, 'Gelijkheid moeten wij opeisen', 11 januari 2018. Bron: <https://blendle.com/i/het-parool/gelijkheid-moeten-wij-opeisen/bnl-par-20180111-9160153?sharer=eyJ2ZXJzaW9uIjoiaMSIsInVpZCI6Im1hYXJ0amVhbWVsaW5rIiwiaXRlbV9pZCI6ImJubC1wYXItMjA4ODAxMTEtOTE2MDE1MyJ9>

liberaliseringsgolf die sinds de achttiende eeuw allerlei vormen van gemeenschappelijk eigendom in geheel West-Europa bedreigde (15).

De natiestaat, individueel eigendom en economische groei werden de pijlers van de ‘verlichte’ maatschappij en al gauw privatiseerden daarom de gemene gronden (15). Die ‘liberaliseringsgolf’ is niet voorbehouden aan de periode rond 1800, maar ook waarneembaar in het middeleeuwse en naoorlogse Nederland. In alle gevallen, zo betoogt De Moor, volgt op ‘privatisering’ een toename van ‘collectivering’. De terugkeer van activisme is in die zin dus geen revolutionair verschijnsel, maar min of meer de ‘logische’ reactie op een teveel aan marktwerking, individualisering en liberalisering. Maar, stelt De Moor, ‘het zou te kort door de bocht zijn te stellen dat de geschiedenis zich simpelweg herhaalt’, want er zijn allerlei verschillen tussen historische en hedendaagse varianten van ‘collectieve actie’, bijvoorbeeld door de toegenomen ‘complexiteit’ van de (mondiale) samenleving, maar ook door de verschuiving van ‘een levenslang engagement’ naar kortdurende maatschappelijke betrokkenheid (19-20).

De Moor richt zich in haar onderzoek voornamelijk op de opkomst van coöperaties, maar bevestigt dat de huidige behoefte aan collectivisme dieper gaat dan enkel pragmatische, economische redenen. Al vóór de financiële crisis in 2008 is de toename van collectieve acties immers zichtbaar, stelt De Moor, wat betekent dat ‘de roep naar meer affectief burgerschap, naar meer verantwoordelijke actieve burgers, naar meer Big Society’ een al ontwikkelend fenomeen was en niet enkel economisch verklaard kan worden (24). Er zijn andere oorzaken: ‘het falen van de private zorgverlening (en andere privatisering), de overprofessionalisering van de zorgsector, en in andere domeinen, zoals de energiesector, het uitblijven van een echt duurzaamheidsengagement bij grote energieleveranciers’ (24). En de lijst is, mijns inziens, langer: de roep om collectieve acties, om meer gemeenschapszin, is een antwoord op een cultureel tekort, een poging van verzet tegen de status quo (zowel van politiek rechts als links) waarin individuen structureel verantwoordelijkheid (moeten) dragen voor problemen die *mondiaal* van aard zijn en die de fundamentele uitgangspunten van de westerse leef- en denkstijl onder vuur leggen. In het mondiale of ‘planetaire’ perspectief verschuift ‘collectieve actie’ bovendien van de verbinding tussen de leden in, bijvoorbeeld, een broodfonds naar de verbinding tussen de leden van de aarde. De vraag of we solidair kunnen zijn met mensen die leven in andere delen van de wereld wordt, met name vanwege het klimaatprobleem, steeds urgenter. Die mondiale, collectieve betrokkenheid is bij uitstek een kwestie waar geesteswetenschappers zich over kunnen buigen, omdat ze relateert aan het denkbaar maken

van nieuwe woorden, beelden en ideeën voor alternatieve toekomstvisies; ze relateert aan het creëren van een nieuw narratief. Niet voor niets is daarom – binnen de ‘algemene’ terugkeer van activisme – ook het engagementsdebat onder letterkundigen, literatuurcritici en auteurs springlevend. Juist literatuur kan als creatief medium een bescheiden bijdrage leveren aan een nieuw discours dat aanzet tot een actueel, collectief bewustzijn dat reageert op de huidige wereld.

1.2 Literatuur en activisme

1.2.1 Literatuur en het engagementsdebat

In het engagementsdebat onder literatoren zijn de pijlen veelal gericht op de jonge generatie auteurs (ook door die jonge auteurs zelf). In deze studie volg ik, zoals ik al eerder aangaf, die generationele afbakening. Hoewel een dergelijke leeftijdsafbakening kunstmatig is, en de spanning tussen apathie en activisme zeker niet is voorbehouden aan millennials, geldt tegelijkertijd dat deze generatie is opgegroeid in de voorspoed van de jaren negentig en zich nu gesteld ziet tegenover een wereld die kampt met verschillende crises. De aanname is dat, binnen die historische context, de vermeende passiviteit van jongvolwassenen – ook voor jongvolwassen auteurs – op conflicterende wijze juist in dialoog is met een activistische houding.

Aafke Romeijn (1986), auteur van *Concept M* (2018), riep haar schrijvende generatiegenoten op tot meer politiek engagement in haar column ‘Schrijvers, stop met decadente wegekijkerij’ (de Volkskrant, 4 december 2016). In discussies over ‘de oprukkende islam’ en de opkomst van ‘nieuw rechts’ ontbreekt de kritische stem van jonge auteurs, aldus Romeijn:

Terwijl Erdogan de intelligentsia van Turkije het zwijgen oplegt, terwijl Wilders premier dreigt te worden, en terwijl Trump het één na het andere twijfelachtige figuur het Witte Huis in loodst, schrijven zij columns over de dodelijke twijfel die toeslaat net voordat je verjaardagsfeestje losbarst: staat er wel genoeg bier koud?⁷

Romeijn kijkt ‘al enige tijd met verbazing naar de literaire ondernemingen van de millennials om [haar] heen’. Ze verwijt hen sterk autobiografische boeken te schrijven vol met op zichzelf gerichte, eindeloos twijfelende en sociaal vervreemde personages. Het is volgens Romeijn de hoogste tijd dat jonge auteurs zich in boeken, columns of via andere media expliciet uitspreken over de politieke status quo. Ook A.H.J. Dautzenberg vraagt zich regelmatig af

⁷ <https://www.volkskrant.nl/opinie/gastcolumn-schrijvers-stop-met-decadente-wegkijkerij~a4426738/>

waar de ‘dwarsliggers’ in de literatuur zijn en bespeurt onder auteurs ‘commerciële zelfmoord’ door enkel marktconform boeken te publiceren.⁸ Abdelkader Benali vroeg in 2014 zijn volgers op Facebook wie er alsjeblieft een bom kon gooien op de nieuwe generatie auteurs want ‘iedereen is de hele dag aan het filosoferen over de beste bereiding van een cappuccino’.⁹

Joost de Vries houdt een vergelijkbaar pleidooi voor meer maatschappelijke betrokkenheid in zijn essay ‘Huisgenoten’ gepubliceerd in *Vechtmemoires* (2014). Zijn standpunt is echter meer ‘literair’ dan politiek: hij bespreekt hoofdpersonages uit het werk van Franca Treur, Maartje Wortel, Robbert Welagen, Merijn de Boer, Jamal Ouariachi en Daan Heerma van Voss en concludeert dat wat deze personages gemeen hebben ‘hun distantie’ met de wereld is (2014, 213). De Vries: ‘Hun navelstreng maakt een lus, en keert weer terug naar hun eigen navel. Ze leven uitsluitend voor zichzelf’ (213). Ze zullen volgens De Vries niets kunnen vertellen ‘van sociale verschuivingen, ze zullen je geen wijsheid geven over liefde en relaties, ze zullen niets zeggen over maatschappelijke evoluties’ (218).

Yra van Dijk en Merlijn Olon reageerden in *De Gids* kritisch op het essay van Joost de Vries. Zij lezen de boeken van jonge auteurs als ‘relationele roman[s]’ waarin de kern van de zaak veeleer filosofisch dan maatschappelijk is: ‘Al deze romans verkennen wat het betekent om te zijn, nee beter: te worden, in een wereld vol met anderen die met hetzelfde bezig zijn’.¹⁰ Het gaat er steeds om dat ‘het *in relatie zijn* met anderen een voorwaarde is’ voor de constructie van iemands eigen identiteit; in dat relationisme schuilt het engagement. Joost de Vries noemde dat op zijn beurt weer ‘modieus academisme’ wat vooral personages oplevert die ‘eigenlijk kleine Franse filosofen’ zijn.¹¹

De Vries’ commentaar is begrijpelijk (Van Dijk en Olon maken een vrij ‘elitair’ argument), maar laat buiten beschouwing dat het relationele discours dat Van Dijk en Olon

⁸ Bijvoorbeeld in ‘Een te kleine broek maakt je impotent’ dat op 25 juli 2014 in NRC Handelsblad verscheen: <https://www.nrc.nl/nieuws/2014/07/25/een-te-kleine-broek-maakt-je-impotent-1402864-a783668>. Ook publiceerde Dautzenberg de samengestelde bundel *Vuur!* (2015) waarin hij geëngageerde auteurs bespreekt.

⁹ Hier het hele bericht van Abdelkader Benali: ‘Iedereen is hoogopgeleid, iedereen heeft ouders met “gekke” trauma’s, iedereen is een drop-out van het Montessori Lyceum, iedereen is neurotisch op het debiele af, iedereen is de hele dag aan het filosoferen over de ideale bereiding van een cappuccino, iedereen woont in Amsterdam, iedereen is ongelukkig, iedereen heeft geld, iedereen droomt van armoede, iedereen twijfelt aan zichzelf, iedereen heeft seks, iedereen zoekt liefde, iedereen heeft briljante a-logische redeneringen, iedereen is licht duizeling door alle verwendheid die men heeft ervaren, niemand slaapt thuis, maar ergens anders op locaties die een normaal mens nooit zou kunnen betalen. Iedereen is wezenloos middelmatig en niemand heeft een leven.’ Bron: <https://www.tzum.info/2014/04/nieuws-abdelkader-benali-haalt-uit-naar-jonge-nederlandse-auteurs-wie-gooit-er-een-bom-op/>

¹⁰ Het artikel ‘Radicaal relationisme’ is hier te raadplegen: <https://de-gids.nl/2015/no3/radicaal-relationisme>

¹¹ ‘Modieus academisme’ van Joost de Vries in *De Gids*: <https://de-gids.nl/2015/no4/modieus-academisme>

noemen wel degelijk aansluit op een bredere ontwikkeling van ‘affectiviteit’. De Moor specificeert het in ‘Homo Cooperans’ als ‘affectief burgerschap’ (en geeft daarvan talloze concrete voorbeelden), Chantal Mouffe spreekt in *Agonistics* (2013) over ‘passions’ als voorwaarde van collectieve identiteitsvorming (en koppelt dat ook aan bestaande groepsvorming in de maatschappij), Judith Butler betoogt in *Frames of War* (2009) een ontologie van ‘vulnerability’ en afhankelijkheid, Aukje van Rooden introduceert in *Literatuur, engagement en autonomie* (2015) het ‘relationele paradigma’ en Hans Demeyer en Sven Vitse nemen een ‘affectieve dominant’ (2018) waar in hedendaagse romans. Door relationisme af te doen als ‘modieus academisme’ negeert De Vries dus een actuele, *realistische* discussie over maatschappelijke betrokkenheid, gemeenschapszin en collectivisme – een onderwerp waarin hij, zoals blijkt uit ‘Huisgenoten’, ook zelf interesse toont in relatie tot literatuur. Dat het relationele discours de neiging kan hebben om te vervallen in een gedepoliteerd argument voor engagement – een keerzijde die De Vries lijkt aan te stippen en die ik ook herken in Van Dijks en Olnons essay – is juist een probleem dat ter discussie zou moeten staan. Butler probeert dat bijvoorbeeld door via ‘vulnerability’ toch de weg naar ‘resistance’ te zoeken en Mouffe relateert, zoals later aan bod komt, ‘passions’ aan de democratische strijd. Relationisme, verbinding en affect hoeven dus geenszins een strijdbaar politiek standpunt in de weg te staan.

In ‘Kunst biedt redding’ (NRC Handelsblad, 29 augustus 2014) beschouwt Toef Jaeger de jonge generatie schrijvers als ‘nieuwe esthetici’ die de roman veelal als ‘laboratorium’ zien waarin ze zoekend, zonder ‘beginselverklaringen’, een wereld creëren.¹² Ook Maarten Asscher koppelt engagement heel nadrukkelijk aan (een klassieke vorm van) esthetiek in zijn Kellendonk-lezing ‘*Engagement, taal en verbeelding*’ (2015). Het gaat er volgens hem niet om dat een auteur zich als persoon aanmeldt bij een sociaalpolitieke beweging, ook hoeft een auteur zich niet in media expliciet uit te spreken over maatschappelijke kwesties en evenmin is er de verplichting om politieke thema’s te verwerken in de literatuur zelf. De ‘hoogste vorm van literair engagement’, aldus Asscher, is het via verbeelding onderzoeken van de wereld in ‘de taal van de cultuurgemeenschap waartoe [de auteur] behoort’ (19). Als voorbeelden geeft hij canonieke auteurs als Zola, Dickens en Kafka. Hoewel ik het literaire engagement van deze grote namen niet wil tegenspreken, verzandt Asschers argument – vergelijkbaar met dat van Van Dijk en Olon – in een sterk apolitek betoog voor literair engagement. Zijn definitie van literair engagement

¹² Lees hier ‘Kunst biedt redding’: <https://www.nrc.nl/nieuws/2014/08/29/kunst-biedt-redding-1414001-a239632#photo>

als continuüm is van belang – er is denk ik inderdaad niet zoiets als de aan- of afwezigheid van engagement – maar zijn conclusie biedt geen nieuw inzicht in *hedendaags* literair engagement. Anders gezegd, als Kafka getuigt van de ‘hoogste vorm van literair engagement’, wie is dan de nieuwe Kafka? Hoe kan politieke betrokkenheid in literatuur *nu* herkend en begrepen worden?

Het begrip engagement lijkt dus regelmatig een lege invulling te krijgen in discussies over engagement in literatuur. Enerzijds is er wél een sterk verlangen naar meer literair engagement in een wereld die daarom vraagt, maar tegelijkertijd heerst er terughoudendheid voor een concreet politiek programma met een expliciete positiebepaling. Dat resulteert in een gedepolitiseerd verlangen naar politiek of een ‘apathische’ zoektocht naar activisme. Het engagementsbegrip is daarmee ver verwijderd van de oorspronkelijke Sartreaanse links-marxistische invulling ervan. Aafke Romeijn is hierin een uitzondering; haar column roept vrij specifiek op tot actie tegen politiek ‘nieuw rechts’. Voor het aanzwengelen van debat werkt dat productief (net zoals het voor even werkt om te ageren tegen de cappuccino-generatie), maar het zou boeiend zijn als politieke stellingnamen in literaire en letterkundige debatten in het algemeen mogelijk zijn, juist om ‘geschreeuw’ te voorkomen en een *politiek-kritische* ruimte te creëren waarbinnen nuance, reflectie en analyse mogelijk zijn zonder direct te vervallen in apolitieke conclusies. Juist het *expliciet* maken van een politiek standpunt kan, zoals ik later nog benoem, zonder problemen samengaan met een theoretisch of esthetisch argument, omdat de grens tussen ‘politiek programma’ en ‘theoretisch/esthetisch argument’ transparanter wordt. Voordat ik overga op de methodische werkwijze besteed ik – in dit verband – eerst aandacht aan mijn eigen subjectieve positie als onderzoeker.

1.2.2 Een agonistische literatuurstudie

Het tegenovergestelde van een mens (2017) van Lieke Marsman bestudeer ik vanuit de agonistische literatuurbenadering zoals beschreven in ‘Revanche of conflict? Pleidooi voor een agonistische literatuurstudie’ (2014) van Hans Demeyer en Sven Vitse. Ik sluit me aan bij hun neomarxistische én postmoderne opvatting van literatuur- en cultuurkritiek en de rol die zij daarin toekennen aan ‘conflict’. Zij schreven ‘Revanche of conflict?’ als bijdrage aan het debat over de legitimatie van literatuur(studies) en betogen in die context een ‘agonistisch’ onderzoeksperspectief.

Demeyer en Vitse onderscheiden twee modellen in het letterkundig onderzoek van de laatste decennia: het negatie- en assimilatiemodel. Het eerste model verhoudt zich grofweg tot cultuurkritisch en poststructuralistisch onderzoek (511). De legitimatie schuilt in het

emancipatoire karakter van dergelijke studies waarin een kritische ‘negatie’ plaatsvindt van de maatschappij door bijvoorbeeld sociale ongelijkheid te bestrijden of een ideologisch discours te deconstrueren (512). Het tweede model verwijst hoofdzakelijk naar interdisciplinair onderzoek (cultural analysis) en literatuursociologische studies waarin een descriptieve, ‘assimilerende’ houding geldt ten aanzien van de samenleving.¹³ De legitimatie wordt hier gevonden in de aansluiting tussen onderzoek en maatschappij en het representatieve of commerciële karakter daarvan (512). De boeken die goed gelezen zijn, of breder, de teksten (digitaal, muzikaal, grafisch, commercieel, etc.) die veelvuldig geconsumeerd worden, gelden volgens deze logica al snel als legitimatie van letterkundig onderzoek *omdat* ze populair of representatief zijn.¹⁴ Het gevaar van het assimilatiemodel is daarom dat het de maatschappelijke hegemonie - de heersende politieke orde - kritiekloos accepteert en daarmee uit het oog verliest dat die organisatie ook bevraagd kan worden vanuit de letterkunde.¹⁵

Om het risico van de assimilerende houding tegen te gaan, introduceren Demeyer en Vitse het agonistische model dat zich hoofdzakelijk baseert op de politieke theorie van Chantal Mouffe. Voor Mouffe is ‘het politieke’ de conflictueuze en contingente aard van iedere maatschappelijke organisatie (Demeyer & Vitse 2014, 513-5).¹⁶ Er zijn altijd tegengestelde opvattingen die niet gelijktijdig doorgevoerd kunnen worden in concrete beslissingen. Iedere vermeende oplossing of consensus is daarom de installatie van een hegemonie die neutraal en vanzelfsprekend lijkt, maar eigenlijk de conflictueuze aard van ‘het politieke’ ondermijnt. Daarom kan én moet iedere hegemonie bestreden worden zodat er nooit sprake is van een definitieve in- en uitsluiting van partijen.¹⁷ Stabiliteit kan tijdelijk bestaan, maar mag nooit een doel op zich zijn. Conflict is de ‘ontologische’ motor van ‘het politieke’ en moet daarom ook als zodanig ingezet worden.

Ondersteund door Mouffes conflicttheorie blazen Demeyer en Vitse het letterkundige

¹³ Demeyer en Vitse analyseren twee publicaties die zij als representatief zien voor het assimilatiemodel: *De revanche van de roman. Literatuur, autoriteit en engagement* (2009) van Thomas Vaessens en ‘De revanche van de populaire cultuur. Literatuur, nieuwe media en smaak’ (2012) van Ben de Bruyn en Pieter Verstraeten.

¹⁴ Demeyer en Vitse stellen: ‘Meedoen (aan het heersende debat) en volgen (van de heersende ontwikkelingen) lijken meer dan ooit de ordewoorden te worden, terwijl het negatiemodel principieel weerstand bood aan dat conformisme’ (512).

¹⁵ Demeyer & Vitse: ‘Onder hegemonie begrijpen wij, in navolging van Antonio Gramsci en Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, de situatie waarin een ‘particular social force’ pretendeert het geheel van de maatschappij te representeren, ‘a totality that is radically incommensurable with it’ (Laclau e.a. 2001, X)’ (512).

¹⁶ In *Agonistics* (2013) onderscheidt Mouffe ‘het politieke’ van ‘politiek’: ‘By ‘the political’, I refer to the ontological dimension of antagonism, and by ‘politics’ I mean the ensemble of practices and institutions whose aim is to organize human coexistence’ (XII).

¹⁷ Mouffe in *Agonistics* (2013): ‘Society is permeated by contingency and any order is of an hegemonic nature, i.e. it is always the expression of power relations’ (XI).

negatiemodel nieuw leven in, maar zonder te vervallen in normatieve, universalistische maatschappijkritiek. Tegelijkertijd willen zij zich niet zomaar neerleggen bij de politieke status quo, en de implicaties daarvan voor de letterkunde, en bieden zodoende tegenwicht aan de tendens van assimilatie. Daarmee erkennen ze het agonistische karakter van de politieke ruimte waarin letterkunde circuleert. Letterkunde, als onderdeel van ‘het politieke’, is noodzakelijkerwijs ook conflictueus en contingent en hetzelfde geldt voor de teksten die bestudeerd worden. Er bestaat geen heersende (literaire) orde die volledige inclusiviteit kan garanderen; ze betekent onvermijdelijk de uitsluiting van bepaalde partijen. Demeyer en Vitse stellen daarom:

Een agonistische benadering is onverenigbaar met de aanvaarding van een bepaalde hegemonie – hetzij in de maatschappij, hetzij in het literaire veld – als een neutraal gegeven. Elk literair verschijnsel verhoudt zich expliciet of impliciet tot een dergelijke hegemonie – in eerste instantie tot de literaire, in tweede instantie tot de maatschappelijke – en het is de verantwoordelijkheid van de agonistische literatuurstudie om deze verhouding te duiden (530).

In letterkundige discussies over de maatschappelijke waarde en relevantie van de literatuur(studie) beschouw ik de agonistische benadering als een stellingname die in hoge mate maatschappijkritisch én contingent van aard is. Ze is postmodernistisch zonder (cultuur)relativisme, maar ook marxistisch zonder universalistische pretenties.

Voor de agonistische literatuurstudie dienen twee vragen als uitgangspunt: (1) Hoe verhoudt de roman zich tot de hegemonie in het huidige literaire veld? (2) Hoe verhoudt de roman zich tot de hegemonie in het huidige politieke veld? Globaal bestaan er twee mogelijke antwoorden: bevestigend dan wel bekritiserend. Een literaire tekst kan zich ‘aanpassen’ aan een bepaalde literaire of politieke status quo, maar ze kan er ook kritisch tegenin gaan door bijvoorbeeld een alternatief te bieden. In werkelijkheid is het minder schematisch dan hier gesteld wordt. Er is geen eenduidig literair of politiek veld met ‘een’ hegemonie. Bovendien is het benoemen van een hegemonie nooit objectief, maar veeleer de uiting van een bepaalde ideologische opvatting ten aanzien van specifieke (literaire of politieke) discussies. In die zin draagt iedere (aangewezen) hegemonie de werking van ‘conflict’ reeds in zich; het vaststellen van de heersende teneur in een bepaalde literaire of politieke context, creëert tegelijkertijd de grenzen van dat wat buiten die visie valt.

Tot slot: ‘politiek’ wordt in deze studie breed opgevat. Het is ‘Politiek met een hoofdletter’ in woorden van Rutger Bregman, ofwel politiek ‘die verder gaat dan het puur

bestuurlijke en zich buigt over de vraag ‘wat überhaupt mogelijk is’ (2016, 207). Het gaat om de voortdurende dynamiek tussen ‘status quo’ en ‘revolutie’, waarbij revolutie niet één moment in de geschiedenis is, maar een voortdurende dialoog over verandering, vernieuwing en verzet die door iedereen gevoerd kan worden. Het onderscheid dat in de agonistische literatuurstudie gemaakt wordt tussen het politieke en literaire veld is dan ook kunstmatig. Ze heeft enkel een pragmatisch, verhelderend doel, waaruit regelmatig zal blijken dat het literaire en het politieke uiteindelijk met elkaar verweven zijn.

1.2.4 Korte reflectie: academie en activisme

Ernesto Laclau en Chantal Mouffe vormen de basis van het theoretisch kader dat hierna volgt met hun inmiddels klassieke werk *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (1985). Ook recenter werk van Mouffe komt aan bod; *The Democratic Paradox* (2000) en *Agonistics* (2013). Verder is de bundel *Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State* (1996) van belang, met bijdragen van onder andere Seyla Benhabib, Barbara Epstein, Gayatri Chakravorty Spivak en bell hooks. Ook bespreek ik een aantal ideeën uit *Pleidooi voor radicalisering* (2016) van Dyab Abou Jahjah.

Deze neomarxistische denkers incorporeren zowel een theoretische als programmatische component in hun werk en zweven veelal tussen ‘academie’ en ‘activisme’ in. Dat activisme heeft niet het klassiek-marxistische teleologische doel om via de proletarische revolutie een klasseloze maatschappij te installeren gebaseerd op gemeenschappelijk bezit, maar is wel sterk gefocust op het kritisch beschouwen en, waar mogelijk, veranderen van ongelijke sociaaleconomische verhoudingen en haar uitvloeisels. Hoewel sociaaleconomische verhoudingen nog altijd nationaal zichtbaar zijn, behoren ze in toenemende mate tot een mondiaal systeem. De mondialisering van de klassenverdeling is van invloed op gemeenschapsvorming, iets wat politicoloog en activist Dyab Abou Jahjah in *Pleidooi voor radicalisering* (2016) schematisch uitwerkt. Uit zijn boek maak ik daarom gebruik van de door hem ontworpen nieuwe mondiale klassenverdeling en de rol die ‘crisis’, ‘ideologie’ en ‘narratief’ spelen in de vorming van een gemeenschap.

Voor alle activistische denkers die hier aan bod komen, geldt dat de nadruk niet ligt op hun programmatische maar op hun theoretische ideeën; een onderscheid dat zij doorgaans ook zelf hanteren in hun werk. Zo schrijft Chantal Mouffe in *The Democratic Paradox* (2000) dat politieke ontwikkelingen haar ‘theoretical questioning’ (7) beïnvloeden en dat haar ideeën zowel een praktische als theoretische inslag hebben: ‘I want to stress that my aim in the essays collected in this volume is at the same time political and theoretical’ (6). Haar *politieke*

motivatie komt voort uit de door haar vastgestelde hegemonie van het neoliberalisme die ‘democratic institutions’ in gevaar brengt en het antwoord daarop van populistisch-rechtse partijen. Haar *theoretische* argumentatie baseert zich op de zoektocht naar de meest efficiënte werking van de westerse democratie. Dat is, zoals later nog uitvoerig aan bod zal komen, in Mouffes ogen ‘agonistic pluralism’ waarmee zij gehoor geeft aan de onderliggende paradox van het westerse politieke model, namelijk het fundamentele conflict tussen liberale en democratische waarden.

Juist activistische theoretici zijn dus bewust transparant over hun politieke motieven en proberen zo schijnbare neutraliteit te vermijden (neutraliteit zou immers haaks staan op activisme). De link tussen hun politieke achtergrond en politieke theorie is daarom niet sluimerend aanwezig maar juist evident, wat de ruimte biedt om (delen van) politieke analyses te onderschrijven en tegelijkertijd de programmatische implicaties ervan, zoals gezien door de auteur, (gedeeltelijk) te verwerpen.

2. Theoretisch kader: agonistisch pluralisme en gemeenschapsvorming

2.1 Agonistisch pluralisme

2.1.1 De werking van antagonisme

‘Conflict’, ‘contradictie’, ‘tegenstelling’, maar ook de meer academische termen ‘antagonisme’ en ‘agonisme’ worden op allerlei manieren gebruikt. In *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts Volume 1. Logic and the Philosophy of Language* (1989) wordt een onderscheid gemaakt tussen vier soorten tegenstellingen: contradictorisch, contrair, privaat en relatief (239-241). Hoewel deze categorisering niet universeel geldend is, helpt ze wel om nuances te herkennen in soorten opposities. Zo verwijst ‘contradictorisch’ hier naar een tegenstelling die voortkomt uit een negatie met een waar/onwaar-oordeel, bijvoorbeeld: als het regent is de uitspraak dat het niet regent onwaar. ‘Contrair’ zijn antoniemen als ziek-gezond, zwart-wit en groot-klein die elkaar wederzijds uitsluiten. Privaat, in de betekenis ‘ontnemend, berovend’, is een tegenstelling die een bezit dan wel gebrek uitdrukt, bijvoorbeeld ‘de vrouw is blind, dus zij heeft geen zicht’ of, in een marxistische interpretatie: ‘de man is arbeider, dus hij bezit geen kapitaal’. Ten slotte verwijst de relatieve tegenstelling naar correlaten die of samen bestaan of helemaal niet, zoals ouder-kind, deel-geheel of subject-object. De relatieve tegenstelling, zo zal blijken, is bruikbaar in de definitie van ‘agonisme’ die ik in dit onderzoek hanteer, in navolging van Ernesto Laclau en Chantal Mouffe, want ‘agonisme’ bestaat in hun theorie niet los van ‘antagonisme’. Eveneens is de relatieve tegenstelling herkenbaar in ‘de democratische paradox’ van Chantal Mouffe. En beargumenteerd kan worden dat ook politieke apathie en politiek activisme sterker aan elkaar verwant zijn dan vaak, vanuit hun tegenstelling, wordt vermoed.

In *Hegemony and Socialist Strategy* (1985) werpen Ernesto Laclau en Chantal Mouffe de vraag op: ‘what is an antagonistic relation?’ (108). Vaak wordt ‘antagonistisch’ als ‘conflicterend’ opgevat en aan sociaalhistorische condities gekoppeld, bijvoorbeeld aan een specifiek conflict tussen mensen met verschillende ‘belief systems’, maar Laclau en Mouffe beogen hier iets anders. Antagonisme verwijst naar de ervaring of manifestatie van een eindeloze differentie; het is de voortdurende mogelijkheid van ‘het andere’ die iedere schijnbaar vaste vorm van betekenis en organisatie op losse schroeven zet (108).¹⁸

¹⁸ Antagonisme vertoont, hoewel in een andere context, overeenkomsten met wat Derek Attridge in *The Singularity of Literature* (2004) ‘otherness’ noemt – de invloed van ‘het onbekende’ op artistieke creatie – en Derrida’s noties van ‘outside’ – een negatieve relatie die altijd al werkzaam is in de ‘inside’ – of ‘the secret’. Ook in het werk van Blanchot is de rol van ‘negativiteit’ van belang. Arthur Bradley noemt deze manier van filosoferen ‘via negativa’ in zijn artikel ‘Thinking the Outside: Foucault, Derrida and Negative Theology’ (2010);

Antagonisme is, anders gezegd, de openbaring, of de verschijning, van een voortdurende differentiatie *als differentiatie* in de wereld. Het is een ontwrichtend proces voor de status quo, ook wel ‘negativiteit’ genoemd door Laclau en Mouffe. Antagonisme maakt de grenzen van het vanzelfsprekende zichtbaar: ‘antagonism constitutes the limits of every objectivity’ (111). Een antagonistische werking is daarom nooit onderdeel van een totaliteit, maar verstoort vanuit het ondefinieerbare de gegeven ordening door haar als constructie te onthullen: ‘antagonisms are not *internal* but *external* to society; or rather, they constitute the limits of society’ (112). Hierdoor is antagonisme niet in taal te vatten, omdat het juist de categoriserende, begrenzende functie van taal ondermijnt. In Wittgensteins terminologie ‘toont’ antagonisme wat (nog) niet ‘gezegd’ kan worden (112).

Laclau en Mouffe maken vervolgens een onderscheid tussen ‘contradictie’ en ‘antagonisme’. Ze stellen dat een contradictie niet noodzakelijkerwijs een antagonistische relatie betekent (110). Dat wil zeggen, een contradictie is niet per definitie ontwrichtend. Antagonisme daarentegen onttrekt zich van de logische structuur waarin contradicties de vorm ‘A-niet A’ of ‘A-B’ hebben, omdat die uitgaan van een vaststaande (vanzelfsprekende) identiteit van ‘A’ dan wel ‘B’ (111). Maar Laclau en Mouffe veronderstellen juist ‘the precariousness of every identity’, wat zich openbaart als ‘a continuous movement of differences’ (108). *Wat* ‘A’ en ‘B’ is, ligt dus voortdurend onder vuur (of zou dat moeten liggen). Een contradictie verhult daarom – in haar eenduidigheid – de antagonistische laag die achter de tegenstelling schuilgaat. Vanwege de werking van die antagonistische negativiteit is zoiets als universele objectiviteit onmogelijk: voor iedere dominante organisatie in systemen zoals taal, natie en identiteit zijn oneindig veel alternatieven mogelijk.

Hoewel een antagonisme een abstracte werking is, relateren Laclau en Mouffe de expressie van antagonisme wel concreet aan democratie. Historisch beschouwd, veroorzaakte democratie, vanuit de waarden vrijheid en gelijkheid, een ‘exterior’ van waaruit ‘interior’ posities bestreden konden worden (138). Het democratische discours gaf vanaf de Franse revolutie als het ware de talige en politieke context waarin ‘antagonisme’ zich kon tonen. Zo werd maatschappelijk verzet tegen bijvoorbeeld de ongelijke positie van de vrouw mogelijk vanaf het moment dat ‘gelijkheid’ een sociaalpolitieke waarde en talig discours werd. Laclau en Mouffe stellen:

het denken vanuit dat wat afwezig, onzichtbaar of onbegrijpelijk is of het definiëren van iets door te formuleren wat het niet is.

Our thesis is that it is only from the moment when the democratic discourse becomes available to articulate the different forms of resistance to subordination that the conditions will exist to make possible the struggle against different types of inequality (138).

Dit mechanisme vormt de basis van wat Laclau en Mouffe in navolging van De Toqueville ‘de democratische revolutie’ noemen (139). Tot de Franse revolutie betekende ‘politiek’ de reproductie van dezelfde hiërarchische verhoudingen onderworpen aan de wil van het goddelijke en/of de koning, na 1789 werd de politieke ruimte fundamenteel antagonistisch, dat wil zeggen: getekend door strijd. Het democratische discours maakt ongelijkheid tot iets onwettigs en onnatuurlijks (139). Of zoals Laclau en Mouffe het algemener formuleren:

[I]n every case what allows the form of resistance to assume the character of collective struggles is the existence of an external discourse which impedes the stabilization of subordination as difference. (142)

Dit antagonistische uitgangspunt breekt met ‘essentialist apriorism’ dat ervanuit gaat dat ‘the social’ op een bepaald moment verzadigd, of ‘af’, kan zijn (160). Invloedrijke ‘apriorisms’ zijn volgens Laclau en Mouffe ‘classism’, het klassiek-marxistische idee dat het proletariaat verandering zal initiëren, ‘statism’, de sociaaldemocratische opvatting dat de staat het wondermiddel is voor alle problemen, en ‘economism’, de neoliberale overtuiging dat een succesvolle economische strategie automatisch politieke continuïteit genereert (161). ‘[T]he ultimate core of this essentialist fixity’ is volgens Laclau en Mouffe de traditionele betekenis die politiek links aan ‘revolutie’ geeft (161). Revolutie is doorgaans een herkenbare gebeurtenis; een ophoping van sociale turbulentie op een specifiek moment en op een specifieke plaats. Dit druist in tegen het antagonistische pluriformiteitsbeginsel van Laclau en Mouffe waarin de sociaalpolitieke ruimte voortdurend in beweging is. De nieuwe betekenis die zij daarom aan revolutie toekennen, bouwt voort op Antonio Gramsci’s ‘war of position’:

[Gramsci’s] concept of a ‘war of position’ implies precisely the process character of every radical transformation – the revolutionary act is, simply, an internal moment of this process. The multiplication of political spaces and the preventing of the concentration of power in one point are, then, preconditions of every truly democratic transformation of society. (161/2)

Er zijn, anders gezegd, geen a priori ‘agents of change’ (zoals de arbeiders in het klassiek-marxisme), er is niet een vooraf bepaald moment waarop ‘de’ revolutie zich openbaart en er zijn geen vaststaande oorzaakgevolgrelaties tussen economie, politiek en het sociale. ‘Radical transformation’ is een proces waarin ‘hegemonic struggle’ steeds opnieuw bepaalt wie en wat

(tijdelijk) dominant is. Laclau en Mouffe volgen daarin de Franse filosoof en politiek activist Claude Lefort die moderne democratie typeert als ‘the dissolution of the markers of certainty’ en als ‘a society in which power, law and knowledge experience a radical indeterminacy’ (Mouffe 2000, 1). Door het antagonistisch-democratische beginsel ontstaat een fundamentele onzekerheid in het vormgeven van de sociaalpolitieke ruimte; die onzekerheid is de mogelijkheidsvoorwaarde, maar ook de keerzijde, van het emancipatoire streven naar (en realiseren van) vrijheid en gelijkheid. Bovendien veroorzaakt de antagonistische relatie dat Mouffe een onderscheid aanbrengt tussen ‘the political’ en ‘politics’:

The political’ refers to this dimension of antagonism which can take many forms and can emerge in diverse social relations. It is a dimension that can never be eradicated. ‘Politics’, on the other hand, refers to the ensemble of practices, discourses and institutions that seeks to establish a certain order and to organize human coexistence in conditions which are always potentially conflicting, since they are affected by the dimension of ‘the political’ (2013, 2-3).

In de politieke ruimte is dus een continue interactie tussen de ‘externe’ antagonistische werking en de ‘interne’ hegemoniale status quo.

Dat de radicale onzekerheid die de antagonistische relatie veroorzaakt tot destructieve conflicten kan leiden, beseffen Laclau en Mouffe. Het is allerminst vanzelfsprekend dat de strijd tussen ‘antagonisme’ en ‘hegemonie’ een *constructieve* strijd is. Om – in het vocabulaire van Derrida – de friend/enemy-dichotomie van antagonisme op te heffen, is het daarom ‘a key task of democratic politics’ om van ieder antagonisme een ‘agonisme’ te maken. Mouffe stelt:

[t]he friend/enemy opposition is not the only form that antagonism can take [...]. [I] propose to distinguish between two forms of antagonism, antagonism proper – which takes place between enemies, that is, persons who have no common symbolic space – and what I call ‘agonism’, which is a different mode of manifestation of antagonism because it involves a relation not between enemies but between ‘adversaries’, adversaries being defined in a paradoxical way as ‘friendly enemies’, that is, persons who are friends because they share a common symbolic space but also enemies because they want to organize this common symbolic space in a different way (Mouffe 2000, 13).

Agonistische – in plaats van antagonistische – tegenstanders onderschrijven dus de ‘ethico-political principles of liberal democracy: liberty and equality’, maar willen de politieke ruimte wel verschillend indelen (102). Dit betekent niet dat er geen consensus kan bestaan, maar het is altijd een ‘conflictual consensus’ van tijdelijke aard (103). De agonistische relatie is

fundamenteel voor het linkse programma dat Laclau en Mouffe introduceren in *Hegemony and Socialist Strategy*. Zij pleiten niet voor (antagonistische) ‘anti-system demands’ maar voor de (agonistische) ‘search for a point of equilibrium between a maximum advance for the democratic revolution in a broad range of spheres, and the capacity for the hegemonic direction and positive reconstruction of these spheres on the part of subordinated groups’ (173). Ze noemen hun politieke programma radicale democratie.

2.1.2 Radicale democratie

In de negentiende eeuw, schrijven Laclau en Mouffe, ontstaat een pluriforme samenleving die niet langer de traditionele tweedeling volk versus elite kent. Het is in dit klimaat dat Marx zijn politieke theorie over sociale klassenstrijd ontwikkelt. Volgens Laclau en Mouffe faalt het marxisme vanwege het uitblijven van een politieke vorm die ruimte geeft aan de ontstane pluriformiteit; het marxisme blijft vasthouden aan ‘the postulation of *one* foundational moment of rupture, and of a *unique* space in which the political is constituted (136). Radicale democratie blijft wel steunen op de marxistische traditie maar geeft daar tevens een geüpdatete versie van via ‘a non-essentialist approach informed by poststructuralism and deconstruction’ (Mouffe 2000, 11). Radicale democratie baseert zich op twee uitgangspunten:

- (1) The *rejection* of privileged points of rupture and the confluence of struggle into a unified political space;
 - (2) and the *acceptance*, on the contrary, of the plurality and indeterminacy of the social.
- (Laclau & Mouffe 1985, 136, mijn cursivering)

Het anti-eenheidsdenken en het pro-pluriformiteitsdenken heeft een aantal consequenties. Zo is het onmogelijk om een eenduidig programma voor ‘the Left’ te formuleren, want er zijn altijd ‘several left politics’ afhankelijk van de context (163). Het strikte onderscheid dat vaak wordt gemaakt tussen de staat als dominante macht en de maatschappij als gedomineerde is bijvoorbeeld onhoudbaar. In sommige gevallen geldt de staat als plaats van verzet; meestal door nieuwe wetten te maken, denk aan de burgerrechtenbeweging, de invoer van het minimumloon voor werknemers of het stemrecht voor vrouwen. Bovendien is ‘de staat’ geen homogene politieke ruimte, maar divers in al haar bestuurlijke functies. Dit betekent niet dat ‘staat versus volk’ geen rechtvaardige afbakening is, ook daar zijn reële contexten voor, bijvoorbeeld in iedere dictatuur of andersoortige (wettelijke) onderdrukking.

Radical democratie kende een hoogtepunt in de jaren negentig als kritiek op het consensusdenken dat toen sterk aanwezig was in de westerse politiek; ook wel ‘third way politics’ of ‘Blairism’ genoemd in Groot-Brittannië, ‘die neue Mitte’ in Schröders Duitsland,

‘triangulation’ in Clintons Amerika, of ‘het paarse kabinet’ in het Nederland van Wim Kok. Mouffe schrijft in *The Democratic Paradox* (2000):

The status quo has become naturalized and made into the way ‘things really are’. This is of course what has happened with the present Zeitgeist, the so-called ‘third way’, which is no more than the justification by social democrats of their capitulation to a neoliberal hegemony whose power relations they will not challenge (2000, 5).

Eenzijds, betogen radicaaldemocraten, bemoeilijkt de consensuspolitiek de strijd van minderheden tegen hun ongelijke positie, anderzijds verhult de notie van ‘compromissen sluiten’ dat neoliberale waarden overheersen in de sociaalpolitieke ruimte – twee ontwikkelingen waar zij zich tegen verzetten. In de bundel *Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State* (1996), die sterk op de Verenigde Staten is gericht, staan bijdragen van activistische academici – onder meer Chantal Mouffe, Seyla Benhabib, Barbara Epstein, Gayatri Chakravorty Spivak en bell hooks – die zich theoretisch bezinnen op de (on)mogelijkheden van radicale democratie. De overeenkomsten tussen de toon in deze bundel uit de jaren negentig en het huidige politieke discours is opvallend. Zo opent de bundel met:

Pick up a newspaper and it’s clear that democracy in the United States is facing a crisis. Conventional definitions of citizenship and national identity have been thrown into question by ruptures in the global political landscape, changing post-industrial economic relations, shifting racial demographics, and new attitudes toward sexuality and religion. [...] As the world evolves into a transnational marketplace and the production of goods and services becomes more fluid and decentralized, the distance between rich and poor nations continues to widen (1, 2).

Het zijn thema’s die ook nu domineren in de journalistiek: nationale identiteit, de crisis van de partijdemocratie, mondiaal kapitalisme, een groeiende inkomensongelijkheid, nieuwe of terugkerende ideeën over seksualiteit, religie en afkomst. In die chaos identificeert David Trend, editor van *Radical Democracy*, de opkomst van populisme en ‘a new breed of would-be demagogues [who] promote a xenophobic politics of fear and hatred propped up by an ever more puritanical set of cultural standards’ (2). In de Verenigde Staten, stelt Trend, resulteert dit in ‘the expansion of capitalism’ en daarom ‘the return of colonialism’ (2). Ook diagnosticeert Trend dat ‘in the face of this political turmoil’ de linkse politiek zich ‘strangely silent en ineffective’ opstelt (2). Er is daarom een nieuw links discours nodig dat voor velen is te vinden in ‘the concept of radical democracy’. ‘Radical democrats’, vervolgt Trend:

accuse liberal democracy in particular of being too willing to sacrifice the interests of diverse groups in the name of broad consensus. Most importantly, radical democrats claim that democratic principles underlie critiques of capitalism and that the creation of an egalitarian society will entail extending these democratic principles into ever expanding areas of daily life: work, education, leisure, the home (3).

In de artikelen die volgen is een spanning voelbaar tussen ‘theorie’ en ‘praktijk’. Voor ‘echte’ activisten blijft radicale democratie te veel hangen in de productie van filosofische ideeën in plaats van concrete politieke acties (3). Andersom ondervinden theoretici in universitaire kringen juist weerstand vanwege hun programmatische insteek. Trend probeert die dynamiek in de bundel te kanaliseren door met filosofisch-theoretische artikelen te starten en met specifieke casestudies vanuit de Amerikaanse maatschappij te eindigen.

Mouffe vergelijkt in haar (theoretische) bijdrage liberale democratie met radicale democratie, en ze formuleert haar radicaaldemocratische doel als volgt:

The aim is not to create a completely different kind of society, but to use the symbolic resources of the liberal democratic tradition to struggle against relations of subordination not only in the economy but also those linked to gender, race, or sexual orientation [...] (20).

Mouffes concept van radicale democratie is dus niet *tegen* de liberale traditie, maar veeleer ‘a type of “radical liberal democracy”’ (20). Dit uitgangspunt bespreekt Mouffe uitgebreid in haar boek *The Democratic Paradox* (2000).

2.1.3 De democratische paradox

In *The Democratic Paradox* (2000) beargumenteert Mouffe dat het westerse democratische model fundamenteel paradoxaal is: ‘the paradoxical nature of modern democracy [is] the fundamental tension between the logic of democracy and the logic of liberalism’ (2000, 93). Terwijl de democratische traditie ‘gelijkheid’ en ‘volkssoevereiniteit’ als pijlers heeft, richt de liberale traditie zich op de rechtsstaat en individuele vrijheid (3). Grofweg resulteert dit in de tweedeling collectivisme versus individualisme: democraten denken veeleer structureel, vanuit groepen, terwijl liberalen eerder incidenteel, vanuit individuen, redeneren. Dat onderscheid gaat in de politiek doorgaans gepaard met het (respectievelijke) links-rechtsonderscheid. Filosoof en journalist Rob Wijnberg illustreert die tweedeling in zijn artikel ‘Hoe het nieuws polarisatie voedt en wat eraan te doen’ met het probleem van criminaliteit:

Links zal zeggen dat [criminaliteit] voornamelijk wordt veroorzaakt door omgevingsfactoren (opvoeding, armoede, drugsgebruik). Rechts zal het eerder wijten aan de eigen verantwoordelijkheid van het individu: de crimineel is door eigen keuze op het verkeerde pad gegaan. Met andere woorden: links denkt structuralistisch, rechts in termen van vrije wil [...].¹⁹

Dit is een concreet voorbeeld dat, in lijn met Mouffes theorie, illustreert hoe de moderne westerse democratie voortkomt uit de verschillende tradities van liberalisme en democratie. Dat heeft lange tijd conflict opgeleverd, want, stelt Mouffe:

Let's not forget that, while we tend today to take the link between liberalism and democracy for granted, their union, far from begin a smooth process, was the result of bitter struggles (Mouffe 2000, 3).

Het stimuleren van volkssoevereiniteit en gelijkheid van kansen staat vaak haaks op het verdedigen van individuele vrijheid en de 'rule of law'. Het eerste veronderstelt veelal een zwaardere taak voor bestuurlijke politiek, terwijl het tweede overheidsingrijpen eerder inperkt. 'Gelijkheid' is echter een ingewikkeld concept, omdat ook vanuit de liberaal-humanistische hoek 'the equality of human kind' wordt gepropageerd. Maar, in navolging van Carl Schmitt, betoogt Mouffe dat de liberale variant van 'equality' een gedepolitiseerd begrip is omdat het de mogelijkheid van *ongelijkheid* buiten beschouwing laat:

Such an idea of human equality – which comes from liberal individualism – is, says Schmitt, a non-political form of equality, because it lacks the correlate of a possible inequality from which every equality receives its specific meaning' (2000, 38-39).

Het democratische gelijkheidsconcept is daarentegen verweven met de vorming van collectieve identiteiten die zich baseren op homogeniteit, en daarom per definitie gelieerd zijn aan in- en uitsluitingsmechanismen (38). Steeds moet bepaald worden wie 'het volk' is of wie bij 'de groep' hoort. Ook hierin volgt Mouffe Schmitt:

Schmitt asserts that there is an insuperable opposition between liberal individualism, with its moral discourse centred around the individual, and the democratic ideal, which is essentially political, and aims at creating an identity based on homogeneity (39).

¹⁹ Rob Wijnberg, 'Hoe het nieuws polarisatie voedt en wat eraan te doen' (18 januari 2018): <https://decorrespondent.nl/7728/hoer-het-nieuws-polarisatie-voedt-en-wat-eraan-te-doen/3057545981952-f06754cb>.

Voor Schmitt resulteert dit in de afwijzing van de liberale democratie als legitiem politiek systeem (want ‘liberalism negates democracy and democracy negates liberalism’, 39), maar voor Mouffe betekent het dat de fundamentele strijd tussen liberalisme en democratie juist expliciet op de voorgrond moet staan in de politieke organisatie van een liberale democratie.

Hoewel Mouffe democratische *en* liberale idealen waardeert, betoogt ze dat de hedendaagse neoliberale hegemonie democratische waarden ernstig in gevaar brengt:

[W]hat guides me is the conviction that the unchallenged hegemony of neo-liberalism represents a threat for democratic institutions. Neo-liberal dogmas about the unviolable rights of property, the all-encompassing virtues of the market and the dangers of interfering with its logics constitute nowadays the ‘common sense’ in liberal-democratic societies’ (2000, 5, 6).

Om die reden moet de strijd tussen liberale en democratische waarden aangescherpt worden, zodat de balans tussen liberalisme en democratie hersteld wordt. Mouffe is dus geen democratische denker in de ‘pure’ betekenis van die traditie; liberale idealen zoals individuele vrijheid en de rechtsstaat zijn voor haar net zo van belang. Mouffes belangrijkste pleidooi is dat liberaaldemocratische politiek radicaal agonistisch moet zijn aangaande haar eigen paradox.

Nietzsche – die vaak als inspiratiebron dient voor agonistische theoretici – formuleerde zijn kritiek op ‘pure’ democratische waarden al in twee punten: ten eerste vreest hij ‘the tyranny of the people’ en daarmee samenhangend ‘uniformity, not pluralism’ (Siemens 2009, 25). Dat sluit aan op Schmitts observatie dat democratie en homogeniteit hand in hand gaan. Ook Laclau en Mouffe herkennen deze valkuilen, maar omschrijven ze in termen van totalitarisme:

With totalitarianism [...] power seeks to make itself material in an organ which assumes itself to be the representative of a *unitary* people (Laclau and Mouffe 1985: 171).

Nietzsche acht zijn bezwaren tegen democratie groot genoeg om democratie in haar geheel te verwerpen als adequaat politiek systeem. Laclau en Mouffe daarentegen implementeren hun kritiek *in* het democratische systeem dat zij voor ogen hebben door de focus op ‘conflict’ en ‘pluralisme’ te leggen. Interessant genoeg maakt Nietzsche een vergelijkbare stap – maar zonder dat te includeren in zijn definitie van ‘democratie’ – door te betogen dat ‘exceptional individuals’ (in plaats van ‘het volk’) aan het roer van een samenleving zouden moeten staan, zodat het cultiveren van individualiteit en pluriformiteit mogelijk is. Het zijn meerdere ‘individuals’, omdat ook één exceptioneel individu (‘a genius’) tiranniek kan worden: ‘the best source of limits on the genius is “a second genius”, that is, a *plurality* of more or less

equal geniuses or forces (Siemens 2009: 31). Die redenering bevat de agonistische spanning tussen liberalisme en democratie (en individualiteit versus collectiviteit).

De democratische paradox is dus de schijnbare tegenstelling tussen enerzijds het democratische idee van volksovereiniteit en anderzijds het liberale idee van individuele vrijheid. Mouffe stelt: '[Popular sovereignty] necessarily creates a tension with the liberal emphasis on the respect of 'human rights', since there is no guarantee that a decision made through democratic procedures will not jeopardize some existing rights' (4). Om die rechten te waarborgen, wordt in een liberale democratie middels wetgeving de volksovereiniteit ingeperkt zodat er geen 'tyranny of the people' kan ontstaan, maar dat betekent paradoxaal genoeg weer de beteugeling van de individuele vrijheid. Daarom stelt Mouffe:

What cannot be contestable in a liberal democracy is the idea that it is legitimate to establish limits to popular sovereignty in the name of liberty. Hence its paradoxical nature. (2000, 4)

De democratische paradox is volgens Mouffe het specifieke antagonisme dat onoplosbaar is binnen het westerse politieke model. De kunst is om van dit antagonisme ('struggle between enemies') een 'agonisme' ('struggle between adversaries') te maken en dus is een 'shared symbolic space' nodig waarin 'friendly enemies' op agonistische wijze de politieke strijd kunnen aangaan (Mouffe 2013, 7). 'The task of the Left' is dus niet 'to renounce liberal-democratic ideology', maar 'to deepen and expand it in the direction of a radical and plural democracy (1985, 160).

De eerste premisse van een dergelijk 'agonistisch pluralisme' is dat er nooit 'perfect liberty' en 'perfect equality' mogelijk zijn (Mouffe 2000, 10). De liberaaldemocratische paradox maakt een volledige implementatie van haar eigen systeem onmogelijk (2000, 16). Voor Mouffe geldt daarom dat 'pluralist democratic politics consists in pragmatic, precarious and necessarily unstable forms' (2000, 11). Ze ziet het als de taak van de democratische politiek 'to provide the institutions which will permit conflicts to take an 'agonistic' form' (2013, XII). In dit verband is het interessant dat Mouffe – net als Nietzsches 'plurality of geniuses' – in de richting denkt van 'a pluralization of hegemonies' (2013, XIII). Opnieuw benadrukt Mouffe dat ze geen 'withdrawal from' maar een 'engagement with' bestaande instituties wil, wat zich uit in 'counter-hegemonic moves' *in* bestaande instituties zoals de universiteit, Europese Unie en culturele initiatieven (2013, XVI). Ze onderscheidt zichzelf daarmee van agonistische 'exodus-denkers' als Michael Hardt, Antonio Negri and Paolo Virno, die veeleer een algehele 'politieke uittocht' propageren dan een interne reorganisatie voorstaan (2013, XVI).

2.1.5 Collectieve identiteiten

De democratische paradox maakt de actuele problematiek van gemeenschapsvorming inzichtelijk: de democratische nadruk op uniformiteit staat op gespannen voet met de liberale nadruk op individualiteit. Aangenomen dat ‘activisme’ afhankelijk is van ‘collectivisme’, bemoeilijkt deze tweespalt dus politiek activisme, en ze werkt zelfs apathie in de hand.

Mouffe stelt:

Too much emphasis on consensus, together with aversion towards confrontations, leads to apathy and to a disaffection with political participation (2013, 7).

De vraag is daarom hoe democratische groepsvorming mogelijk is in een sociaalpolitieke ruimte die ook fundamenteel steunt op het belang van individuele pluriformiteit, en sterker, waarin neoliberal individualisme overheerst. Mouffe formuleert het als volgt:

The crucial issue then is how to establish [an] us/them distinction, which is constitutive of politics, in a way that is compatible with the recognition of pluralism’ (2013, 6-7).

Om deze kwestie te analyseren, baseert Mouffe zich, in lijn met Henry Straten en Jacques Derrida, in eerste instantie op de ‘constitutive outside’ (2013, 4). Ze betoogt dat iedere ‘identiteit’ bestaat bij de gratie van ‘differentie’:

I argue that once we understand that every identity is relational and that the affirmation of a difference is a precondition for the existence of any identity [...] we can understand why politics, which always deals with collective identities, is about the constitution of a ‘we’ which requires as its very condition of possibility the demarcation of a ‘they’ (2013, 5).

Mouffes redenering sluit aan op het relationeel-affectieve discours dat de afgelopen jaren steeds dominanter is geworden in academisch onderzoek. ‘My claim’, stelt Mouffe, ‘is that it is impossible to understand democratic politics without acknowledging ‘passions’ as the driving force in the political field’ (2013, 6). Onder anderen Judith Butler vertegenwoordigt in dit affectieve discours een belangrijke stem. Via het concept ‘vulnerability’ betoogt Butler dat ieder leven, vanuit ontologisch perspectief, afhankelijk is van dat wat ‘extern’ of ‘anders’ is aan het individuele lichaam. In *Frames of War* (2009) schrijft ze:

[T]he body is a social phenomenon: it is exposed to others, vulnerable by definition. Its very persistence depends upon social conditions and institutions, which means that in order to “be”, in the sense of “persist,” it must rely on what is outside itself’ (Butler 2009, 33).

Hoewel deze ontologische aanname misschien vanzelfsprekend lijkt, breekt ze – indien consequent doorgevoerd – radicaal met het individualistische discours van het neoliberalisme ten gunste van concepten als intersubjectiviteit, collectivisme en wat Butler ‘resistance’ noemt, ofwel, politiek verzet.²⁰

Ook in Mouffes theorie geldt dat de aanname ‘every identity is relational’ een discours veronderstelt waarin affect, (politieke) gelijkheid en de democratische strijd domineren in plaats van rationalisme, individualisme en politiek consensusdenken (2013, 4-5). Bovendien relateert Butler ‘vulnerability’ continu aan ‘violence’, net zoals Mouffe de dynamiek tussen ‘identiteit’ en ‘differentie’ als antagonistisch (en dus potentieel destructief) karakteriseert. De ‘*possibility of the formation of political identities*’ is bij Mouffe direct gelinkt aan de ‘*impossibility of a society from which antagonism can be eliminated*’ (5, mijn cursivering). Het is dus noodzakelijk voor iedere politieke identiteit dat ze ook *niet* zou kunnen bestaan, net zoals ‘vulnerability’ alleen betekenis heeft in samenhang met haar tegenhanger ‘violence’ - Hegels dialectische denken klinkt in beide redeneringen sterk door.

Bovendien is er geen politieke identiteit mogelijk die honderd procent inclusief is; juist de agonistische strijd (tussen ‘friendly enemies’) reguleert fundamentele verschillen tussen politieke identiteiten in een maatschappij. ‘Passies’ hebben hierin een centrale functie:

The prime task of democratic politics is not to eliminate passions or to relegate them to the private sphere in order to establish a rational consensus in the public sphere. Rather, it is to ‘sublimate’ those passions by mobilizing them towards democratic designs, by creating collective forms of identification around democratic objectives (9).

Om dit idee concreet te maken, is de *Tegenlicht*-aflevering ‘Ons gemeengoed’ interessant. Daarin vertelt Tine de Moor over haar onderzoek naar ‘collectieve actie’ en worden een paar burgerinitiatieven uitgelicht, waaronder een broodfonds. In de aflevering is te zien hoe vijftig broodfondsleden, allemaal ZZP’ers, met elkaar in discussie gaan over de vormgeving van hun ‘solidaire’ zorgverzekeringssysteem. Ieder lid betaalt een maandelijks bedrag zodat de ziekte van een ander lid (of van jezelf) bekostigd kan worden. Tijdens een bijeenkomst belanden de leden al gauw in meningsverschillen over de verantwoording die wel of niet afgelegd moet worden als iemand zich ziekmeldt, vervolgcontroles die wel of niet uitgevoerd moeten worden en wat de definitie van ‘ziek zijn’ eigenlijk is. Collectivisme en conflict, in de zin van ‘voortdurende discussies’, gaan in dit voorbeeld ontegenzeggelijk samen, en vaak zijn

²⁰ Butler publiceerde onder meer ‘Rethinking Vulnerability and Resistance’ (2014) en *Vulnerability in Resistance* (2016).

‘passies’ of ‘affect’ de expressie van die onderliggende verschillen als ook de motor achter (tijdelijke) overeenstemming. Ook Tine de Moor benadrukt in de aflevering meermaals dat ‘collectieve actie’ niet per definitie iets rooskleurigs of moois is; het is zelfs vaak erg ingewikkeld. Precies vanwege die conflictueuze dynamiek – die de potentie heeft om ‘dragend’ te kunnen zijn – is de conflicttheorie van Laclau en Mouffe waardevol. Om ‘collectieve actie’ te doen slagen, is het van belang om de werking van ‘conflict’ inzichtelijk en constructief te maken.

Hoewel Laclau en Mouffe voortborduren op marxistisch gedachtegoed, besteden ze weinig specifieke aandacht aan sociaaleconomische klassen. Omdat een van de kernaspecten van de spanning tussen politieke apathie en politiek activisme de mondialisering, en dus de grootschaligheid, is van actuele problemen, stap ik nu over op *Pleidooi voor radicalisering* (2016) van Abou Jahjah. In zijn pamflet, dat deels vertrekt vanuit een agonistische denkwijze, ontwerpt Abou Jahjah een mondiale sociaaleconomische klassenverdeling en koppelt hij gemeenschapsvorming aan de concepten ‘crisis’, ‘narratief’ en ‘ideologie’. Met in het achterhoofd klimaatverandering als belangrijkste ‘crisis’ en de democratische paradox als ‘ideologie’, geeft Abou Jahjahs theorie de laatste handvatten om de corpusanalyse van *Het tegenovergestelde van een mens* te starten.

2.2 Gemeenschapsvorming

2.2.1 Het klimaatprobleem

Deze studie staat niet expliciet in de traditie van *ecocriticism*, maar het klimaatprobleem speelt wel een belangrijke rol. In de eerste plaats omdat het klimaatprobleem het centrale thema is in *Het tegenovergestelde van een mens*. In de tweede plaats omdat ik het klimaatprobleem, in navolging van socioloog Ulrich Beck, beschouw als het conceptuele model voor wat hij de huidige ‘wereldrisicomaatschappij’ noemt (Beck 2008, 59). Beck stelt dat ‘de neveneffecten’ (*side-effects*) van de industriële modernisering de kernproblemen zijn geworden van de hedendaagse mondiale sociale orde (2008, 12). De klimaatcrisis is hiervan het meest fundamentele neveneffect, want ze riskeert het voortbestaan van mens en dier op aarde.²¹ Juist ‘de *triomf* van de moderne tijd’ leidt, door een teveel aan CO₂-uitstoot, tot een

²¹ Gebaseerd op het Stern-rapport uit 2006 noemt Beck de risico’s van de temperatuurstijging: ‘Als de temperatuur op aarde met 1 graad Celsius stijgt (vergeleken met de pre-industriële temperatuur) – in 2000 lag die stijging al op 0,8 graden – beginnen kleine gletsjers (in de Andes bijvoorbeeld) te smelten; de watervoorziening van vijftig miljoen mensen komt in gevaar; driehonderdduizend mensen sterven jaarlijks aan malaria, diarree enzovoort; 10 procent van de diersoorten sterft uit. Bij een opwarming van 2 graden moet, alleen al in Afrika, rekening gehouden worden met een onvoorstelbaar aantal van zestig miljoen malariaslachtoffers; de zeespiegel stijgt met 7 meter. Bij een opwarming van 3 graden sterft 40 procent van alle

potentieel ecologisch rampscenario dat ieder vooruitgangsideaal (technologisch, economisch, democratisch) ondermijnt (2008, 13). Het klimaatprobleem is de ultieme confrontatie tussen de (vooral westerse) moderne leef- en denkstijl en haar destructieve gevolgen op mondiale schaal.²²

Het klimaatprobleem is bovendien door haar mondiale omvang bij uitstek de crisis die aantoont dat de huidige organisatie van de wereld niet langer volstaat om grootschalige problemen te bestrijden. Vandaar dat Beck spreekt van de *wereldrisicomaatschappij*; ‘ze is immers gebaseerd op door mensen geproduceerde, geanticiperde gevaren, die zich in ruimte, tijd of sociaal opzicht niet laten begrenzen’ (2008, 59). Dit leidt volgens Beck tot de degradatie en uiteindelijke opheffing van traditionele moderniteitsopvattingen over ‘klassentegenstellingen, natiestaten en het idee van een lineaire, technisch-economische vooruitgang’ (2008, 59). Het klimaatprobleem toont aan dat op al deze fronten conceptuele en praktische vernieuwing nodig is. Tegelijkertijd maakt het klimaatprobleem, juist door de schaalgrootte, direct invoelbaar en inzichtelijk dat mondiale crises zeer complex zijn. Onder meer die complexiteit veroorzaakt de spanning tussen politieke apathie en politiek activisme waar het in deze studie om draait. Want, kort gezegd: hoe, waarmee en met wie kun je je als individu politiek engageren in een geglobaliseerde wereld die radicaal *onbegrensde* problemen zoals het klimaatprobleem kent?

Om die vraag (deels) te lijf te gaan, kies ik als vertrekpunt de mondiale klassenverdeling zoals uiteengezet door Dyab Abou Jahjah in *Pleidooi voor radicalisering* (2016). Zijn klassenverdeling vertoont raakvlakken met economische theorieën van onder meer Thomas Piketty en Guy Standing en biedt een ingang om gemeenschapsvorming op mondiaal niveau te bestuderen. Uit Abou Jahjahs klassenverdeling zal blijken dat de geografische, economische en culturele kloof tussen twee prominente klassen – de ‘globals’ en de ‘protoglobals’ – problematisch is voor collectieve actie. In de mondiale orde is het steeds ingewikkelder om vanuit een duidelijke, herkenbare gemeenschap constructief activisme te organiseren. Het klimaatprobleem is ‘planetair’ (dat wil zeggen, problematisch

diersoorten uit; in Zuid-Europa dreigt een allesverwoestende droogte. Bij 4 graden stort de landbouw in, eerst in Australië en Afrika, maar daarna ook in andere delen van de wereld. Bij 5 graden ten slotte dreigt de zee Londen, New York en Tokio op te slokken en verdwijnen de gletsjers in de Himalaya; er ontstaan massale migratie- en vluchtelingenstromen.’ (2008, 64)

²² Ook in *The Reinvention of Politics* (1996) maakt Beck dit punt: ‘In the beginning was the environmental issue. It called into question basic premises of European thought and activity – the notion of limitless growth, the certainty of progress or the contrasting of nature and society. The questioning of industrial modernity has for some time no longer been limited to the alarms from the environmental crisis; it is beginning to gnaw at almost all ordering models of society’ (12).

met betrekking tot *al* het leven op de planeet), maar niet iedereen ondervindt dezelfde problemen en/of mogelijkheden ten aanzien van die crisis. Door dat gebrek aan ‘sociaal onderpand’, ofwel, een stabiele gemeenschap die doelgericht activisme mogelijk maakt, kan iedere strijd makkelijk uitdoven – of reeds bij voorbaat een apathische houding in de hand werken. Terwijl een mondiale crisis als het klimaatprobleem bijna per definitie vraagt om collectieven; collectieven waarin individuen zich kunnen plaatsen, zodat hun stem draagkracht krijgt en er een gedeelde verantwoordelijkheid ontstaat. Waar Mouffe vooral inzet op affect, kiest Abou Jahjah een sociaaleconomische invalshoek om de vorming van die collectieven te bestuderen. Hij beschouwt ‘klasse’ nog steeds als een ‘sleutelbegrip’:

Een van de belangrijkste problemen waar het linkse paradigma vandaag mee kampt is het updaten van het begrip ‘klasse’ en het herdefiniëren van de rol die sociale klassen kunnen spelen in de huidige politieke en maatschappelijke evoluties. [...] Ik denk dat het begrip aan een update toe is, maar dat het tegelijk een sleutelbegrip blijft om de sociale dynamieken te kunnen ontcijferen (2016, 53).

Die ‘update’ geeft Abou Jahjah in *Pleidooi voor radicalisering*.

2.2.2 Pleidooi voor radicalisering

Voordat ik dieper inga op de mondiale klassenverdeling, plaats ik een korte voetnoot bij het gebruik van *Pleidooi voor radicalisering* (2016) van Dyab Abou Jahjah. Het boek veroorzaakte al voor de feitelijke publicatie bij De Bezige Bij onrust in de Nederlandstalige literaire wereld. Auteurs Leon de Winter, Jessica Durlacher, Marcel Möring en Tommy Wieringa, die allen onder contract van De Bezige Bij schrijven, dreigden met opstappen of deden dat daadwerkelijk. Abou Jahjah, die zich expliciet als pro-Palestijns positioneert, paste volgens deze auteurs onmogelijk in de verzetsuitgeverij die De Bezige Bij van oorsprong is. Ook Abou Jahjahs optreden bij *Zomergasten* was omstreden en werd door veel mensen als erg problematisch en kwetsend ervaren. Met name zijn Twitter-berichten liegen er niet om en zijn vaak ronduit provocerend.

De toon die hij kiest op sociale media en elders staat echter in schril contrast met de theoretische nuance die het merendeel van *Pleidooi voor radicalisering* typeert. Het boek past zonder twijfel in de Horzel-reeks van De Bezige Bij – een serie van ‘spraakmakende betogen’ die ‘stof zullen doen opwaaien’²³ – maar bouwt academisch gezien voort op, zeker in de

²³ Zie voor meer informatie de websites van De Bezige Bij en De Balie:
<http://www.debezigebij.nl/nieuws/horzelseeks-debatten-in-de-balie/>,
<https://www.debalie.nl/uitgelicht/horzels>.

literatuurwetenschappen, geaccepteerd werk van onder andere Antonio Gramsci, Michel Foucault, Michael Hardt, Antonio Negri, Alain Badiou, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Noam Chomsky, Gayatri Chakravorty Spivak en Edward Said (2016, 10). In die lijn zijn de relevante concepten uit Abou Jahjahs werk voor deze studie de mondiale klassenverdeling die hij schematisch uiteenzet en zijn theoretische interpretatie van ‘gemeenschap’, ‘ideologie’ en ‘narratief’. Waar Abou Jahjah deze elementen koppelt aan ‘constructief radicalisme’²⁴ beschouw ik ze als ingrediënten van ‘activisme’ in meer algemene zin. Inhoudelijke politieke standpunten die hij in de sociale ruimte inneemt, met name ten aanzien van het Israël-Palestinaconflict, blijven hier buiten beschouwing.

In de inleiding van *Pleidooi voor radicalisering* reflecteert Abou Jahjah ook zelf kort op de ophef rondom zijn pamflet:

Sommigen ervaren mijn ideeën en opvattingen als problematisch. Ze waren ervan overtuigd dat de inhoud van dit boek gevaarlijk kan zijn. Misschien hebben ze gelijk. Maar de vraag is dan: gevaarlijk voor wie?

Zijn marxistische, cultuurkritische invalshoek waarin hij ‘de macht’ en ‘het systeem’ wil ontmantelen, klinkt door in deze vraagstelling, maar zijn pleidooi is naar eigen zeggen geen ‘emotioneel pamflet, en al helemaal geen tirade tegen een specifieke politieke groepering of beweging’. Hij vervolgt: ‘het is een essay dat zijn weg zoekt tussen academische afstandelijkheid en een duidelijk standpunt’ (9). Zoals meer activistische theoretici probeert Abou Jahjah zijn academische kennis als politicoloog te combineren met een politiek programmatische boodschap.

2.2.3 Gemeenschap, ideologie en narratief

Activisme en collectivisme gaan veelal hand in hand, maar wanneer is er precies sprake van een gemeenschap? Abou Jahjah maakt in *Pleidooi voor radicalisering* een onderscheid tussen ‘gemeenschap’ en ‘maatschappij’ (2016, 39). Een gemeenschap, zo stelt hij, is een groep mensen die zich emotioneel en op persoonlijk niveau verbonden voelen door een bepaald narratief (40). De maatschappij daarentegen is een ‘metafoor van de macht’; een organisatie die het persoonlijke overstijgt (40). Tussen gemeenschap en maatschappij kan een kloof bestaan die een ‘conflictueuze dynamiek’ oplevert (41). Als voorbeeld van een narratief

²⁴ Met ‘radicalisme’ doelt Abou Jahjah op de oorspronkelijke betekenis van ‘radicaal’, namelijk ‘fundamentele veranderingen’. Hij stelt: ‘Radicaal is iedereen die de heersende orde verwerpt, en ijvert om die fundamenteel, tot aan de wortels, te veranderen. Radicalen kunnen progressief zijn en ook reactionair zijn. Ze kunnen constructief maar ook destructief zijn’ (21). Abou Jahjah pleit voor constructief radicalisme en wijst haar tegendeel expliciet af in zijn pamflet.

noemt Abou Jahjah enerzijds het verhaal van Europeanen met een islamitische migrantenachtergrond ('wij worden als vreemdelingen behandeld in het land waar we geboren zijn') en anderzijds dat van rechts-populistische autochtone Europeanen ('migranten profiteren van onze welvaart en geven er niets voor terug'). Dit soort narratieven, die Abou Jahjah uitgebreider bespreekt in zijn pleidooi dan ik hier doe, zijn voor hem niet hetzelfde als 'ideologie':

Een ideologie bestaat los van verhalen en kan het resultaat zijn van puur speculatief en intellectueel werk. Maar ideologieën, en vooral radicale ideologieën, zijn alleen sterk wanneer ze zich verbinden aan het narratief van een gemeenschap die in opstand wil komen tegen wat ze ervaart als onrecht en vernedering. (44)

Zonder narratief, die de emotionele frustraties van mensen weergeeft in een specifieke crisissituatie, zal het ideologische schip nooit gaan varen, schrijft Abou Jahjah (44). Een ideologie kan aldus bestaan, in geschriften of gedachten, maar is pas sociaalpolitiek werkzaam wanneer er een gemeenschappelijk draagvlak voor is, met een narratief als spil. Een vergelijkbaar punt maken Laclau en Mouffe in *Hegemony and Socialist Strategy*:

[I]n order for a philosophy to become 'organic ideology', certain analogies must exist between the type of subject which it constructs and the subject positions which are constituted at the level of other social relations. (159)

Er bestaat dus een wederkerig proces tussen gemeenschap en ideologie. Een gemeenschap 'zoekt' vanuit de crisissituatie een ideologie om het narratief te radicaliseren (destructief of constructief) en een ideologie 'vindt' andersom de gemeenschap om realiteit te worden. Ten slotte is 'organisatie' volgens Abou Jahjah een laatste kernelement van de interactie tussen gemeenschap, ideologie en narratief: '[O]rganisaties zijn instrumenten van de gemeenschap om haar eigen belangen te verdedigen' (46). Ze kanaliseren vragen over en antwoorden op het gebrek aan erkenning, collectieve identiteit en mogelijke protestacties. Voor Abou Jahjah kan dit algehele proces leiden tot 'radicalisering', maar in minder programmatische taal zijn gemeenschap, ideologie, narratief en organisatie vooral structurele elementen van (allerlei vormen van) activisme.

De technologische, economische en culturele globalisering van de eenentwintigste eeuw bemoeilijkt, door haar mondiale omvang, de vorming van gemeenschappen. Volgens Abou Jahjah wordt radicalisering aangewakkerd door 'crisis', dat wil zeggen, door die situaties waarin de geleefde praktijk problematisch en bijna 'fysiek vernederend' is voor groepen mensen (29, 31). In de mondiale orde is 'crisis' een geglobaliseerd fenomeen.

Hierdoor is bijvoorbeeld de klimaatcrisis (maar ook de vluchtelingen-, banken- en voedselcrisis) niet voor iedereen ‘fysiek vernederend’. In de mondiale orde kan een crisis iets externs blijven voor mensen die eigenlijk wel betrokken zijn bij het bestaan van de crisis. Zo betekent het kopen van *fast fashion* onvermijdelijk het in stand houden van de uitbuiting van goedkope arbeidskrachten. Mensen kunnen wel rationele betrokkenheid ervaren, maar alsnog niet in hun geleefde praktijk geraakt worden door de gevolgen van een crisis. En zonder die werkelijk gevoelde crisis is het voorstelbaar dat de interactie tussen gemeenschap, narratief, ideologie en organisatie nooit constructief van de grond komt. Hier toont zich de affectieve dimensie van het conflict tussen apathie en activisme: als een crisis niet aan den lijve wordt ondervonden, bemoeilijkt dat de affectieve betrokkenheid die tot een gemeenschap kan leiden waarin verschillende mensen zich – vanuit de gedeelde crisissituatie – positief met elkaar identificeren en een gezamenlijk narratief creëren om de status quo te veranderen. Globalisering lijkt zo – voor de mensen wier leven (nog) onaangetast is – het idee van ‘crisis’ te verlammen en constructieve, collectieve actie te bemoeilijken.

Een tweede effect van globalisering is het steeds diffuser worden van het begrip ‘gemeenschap’. Ook als er wél sprake is van affectieve betrokkenheid, blijft het lastig om een gemeenschap te herkennen of te construeren waarmee een mondiale crisis bestreden kan worden. Om hier dieper op in te gaan, bestudeer ik de klassenverdeling die Abou Jahjah oppert in *Pleidooi voor radicalisering* en die raakvlakken vertoont met het werk van Thomas Piketty en Guy Standing. De belangrijkste nieuwe klasse in deze categorisering is wat Standing in zijn boek *The Precariat. The New Dangerous Class* (2011) het ‘precariaat’ (een vermenging van ‘proletariaat’ en ‘precair’) noemt en Abou Jahjah de ‘protoglobals’.

2.2.4 Economische integratie en cultura franca

Kapitaal in de 21^{ste} eeuw (2014) van Thomas Piketty is een studie naar mondiale vermogensongelijkheid. Een van de argumenten die Piketty maakt, is dat het rendement op vermogen in veel gevallen groter is dan de gemiddelde groei van de economie. Zonder dat er extra arbeid tegenover staat worden de rijken, vanaf een bepaald vermogen, automatisch rijker – omdat het vermogen ‘zichzelf’ vergroot via rendement – waardoor de kloof tussen arm en rijk toeneemt. Piketty: ‘Zodra een vermogen op kruissnelheid komt, volgt de ontwikkeling ervan zijn eigen logica en kan het decennialang vanzelf met een stevig tempo blijven groeien doordat het nu eenmaal een bepaalde omvang heeft bereikt’ (2014, 521). Piketty houdt in zijn analyse structureel een slag om de arm omdat volledige informatie van belasting- of overheidsdiensten over vermogens ontbreekt. De statistieken die hij gebruikt zijn daarom

‘benaderingen waarmee we ons een beeld van de situatie kunnen vormen’ (519). Ondanks die ‘onzekere schattingen’, geeft Piketty wel een duidelijk schematisch overzicht van de mondiale vermogensongelijkheid:

Het aandeel van de bovenste 0,1 procent lijkt momenteel ongeveer 20 procent van het totale vermogen te bedragen, dat van de bovenste 1 procent ongeveer 50 procent van het totale vermogen en dat van de bovenste 10 procent ligt tussen 80 en 90 procent van het totale vermogen; de armste helft van de wereldbevolking bezit ongetwijfeld minder dan 5 procent van het totale vermogen. (518)

Abou Jahjah maakt, op basis van Pew Research-gegevens over 7 miljard wereldbewoners, een klassenverdeling aan de hand van inkomen waarmee hij de diversiteit tussen de mondiale boven-, midden- en onderklasse – vergelijkbaar met Piketty – typeert. De indeling is hieronder grafisch weergegeven:

Bovenklasse	Inkomen per dag in \$	% van wereldbevolking	% in miljoenen mensen
<i>Elite</i>	> 200	< 1	70
Middenklasse			
<i>Globals</i>	50-200	6	420
<i>Semiglobals</i>	20-50	9	630
<i>Protoglobals</i>	10-20	13	910
Onderklasse			
<i>Locals</i>	2-10	56	3920
<i>Protolocals</i>	< 2	15	1050

Tabel 1. Klassenverdeling gebaseerd op het dagelijkse inkomen in dollars van 7 miljard mensen.

Van de middenklasse zijn de ‘protoglobals’ de nieuwste subgroep, maar hun positie wordt – zoals geldt voor alle subgroepen – niet enkel bepaald door inkomen. Volgens Abou Jahjah is de toegang tot (technologische, academische, financiële) kennisstructuren, ofwel ‘de mate van [culturele] integratie in de mondiale orde’, bepalend voor de nieuwe, mondiale klassenverdeling en het bijbehorende klassenbewustzijn (55). Zo is ‘de huidige mondiale middenklasse’ niet alleen herkenbaar via ‘haar rol in het productieproces’, maar veeleer via haar ‘afhankelijkheid van de kennisrevolutie, die gelieerd is aan de globalisering’ (54). De middenklasse kent, in woorden van Abou Jahjah, een ‘*cultura franca*’: ‘Zoals het Engels de

lingua franca van de mondiale middenklasse is geworden, ontstaat er een *cultura franca* vanuit de wereld van communicatie en cultureel consumentisme' (57). Die *cultura franca* vermengt zich met de lokale cultuur van de middenklasser; er is dus een continue interactie tussen mondiale en lokale structuren.

De protoglobals zijn mensen die via digitale middelen wél toegang hebben tot de *cultura franca* maar tegelijkertijd 'een beperkte rol in het economische systeem ervan' spelen (58). Denkend aan de Arabische Lente waarin de rol van sociale media cruciaal waren, maar ook aan de miljoenen oorlogs-, armoede en klimaatvluchtelingen, lijkt het zinvol om deze (diverse) laag van de wereldbevolking een naam te geven. Het is precies de kloof tussen het hebben van (met name digitale) culturele toegang maar tegelijk het gebrek aan sociaaleconomische integratie die voor deze mensen zeer problematisch is. De leden van 'hogere' klassen (met name in het Westen) ontkennen regelmatig, of hebben er simpelweg geen weet van, dat het voor deze groep volkomen normaal is om smartphones, merkkleding en andere 'mondiale' cultuuraspecten te bezitten, terwijl ze daarnaast in een marginale sociaaleconomische positie verkeren. De zichtbaarheid van economisch consumentisme – wat al gauw associaties oproept met 'welzijn' – lijkt dus steeds minder representatief voor de feitelijke economische verhoudingen. Verontwaardigde reacties over bijvoorbeeld vluchtelingen met een smartphone ('maar zo arm zijn ze dan toch niet') zijn hier een gevolg van.

2.2.5 Protoglobals, sociale mobiliteit en conflict

Abou Jahjah stelt dat er nauwelijks sprake is van sociale mobiliteit tussen de protoglobals en de (semi)globals. Slechts 2% van de protoglobals verkreeg tussen 2001 en 2011 toegang tot de semiglobals; rijker worden *in* de middenklasse is dus bijkans onmogelijk (64). In de onderste klassen waren grotere verschuivingen zichtbaar (14% van protolocal naar local en 6% van local naar protoglobal). De conclusie die Abou Jahjah uit deze cijfers trekt, is dat 'de globalisering *extreme* armoede langzaam maar zeker lijkt uit te bannen', maar dat 'hoe hoger we op de ladder van de klassenindeling komen, hoe geringer de sociale mobiliteit wordt', en, zo stelt hij, 'dat is volgens mij in onze tijd de grootste bron van conflicten' (65). De protoglobals ziet Abou Jahjah daarom als een potentieel 'gevaarlijke groep' voor de dominante machtsstructuren (62). Hij stelt:

Als de economische vooruitgang van de protoglobals naar de semiglobals of de globals niet snel plaatsvindt – en dat gebeurt inderdaad niet – is de spreiding van kennis door de

internetrevolutie en de communicatie-*boom* niet alleen een convergerende, maar ook een divergerende kracht' (63).

Die divergerende kracht is conflictueus van aard. Steeds meer mensen raken als protoglobal cultureel geïntegreerd, maar worden juist daardoor geconfronteerd met hun sociaaleconomische uitsluiting van het mondiale systeem. Zij 'zullen het hart gaan vormen van sociale onrust, agitatie en subversieve politiek' (65). Zeker als zij een verbond aangaan met de 'subalterns', de leden van de onderklasse. Terwijl de onderklasse, die met extreme armoede kampt, niet 'de geest', en al zeker niet de middelen, heeft om zich tegen het systeem te keren, geldt dat de protoglobals die positie wel hebben. De protoglobals voelen zich veelal verbonden met de gemeenschap van de onderklasse, stelt Abou Jahjah, maar ze voorzien ook waar ze *niet* bij horen en willen het systeem dat dat in stand houdt bestrijden (66).

Hoewel deze materie zeer complex is en Abou Jahjah slechts een van de vele interpretaties laat horen, geldt tegelijkertijd dat zijn bevindingen wel degelijk een realistische tendens laten zien en, in woorden van Piketty, benaderingen zijn 'waarmee we ons een beeld van de situatie kunnen vormen' (519). Zo laat de documentaire *Human Flow* van kunstenaar Ai Weiwei de situatie van 'protoglobals' zien.²⁵ Een jaar lang filmde Weiwei, samen met een crew van ongeveer tweeduizend man, in drieëntwintig landen (onder meer in Afghanistan, Bangladesh, Israël, Mexico, Kenia, Turkije, Duitsland, Irak en Griekenland) de verhalen van mensen die door hongersnood, oorlog en klimaatverandering hun huis verlaten. Meer dan 65 miljoen mensen zijn op de vlucht, wat volgens de *Human Flow*-website 'the greatest human displacement since World War II' is. De documentaire zoomt in op persoonlijke verhalen, maar laat ook, bijvoorbeeld via dronebeeldmateriaal, de omvang van deze crisis zien. Enorme groepen mensen staan aan de grenzen van Europa en Amerika. In de documentaire blijkt hoe de vluchtelingen ook zelf hun voet- en boottochten in beeld brengen via smartphones en selfiesticks. Ze posten foto's op sociale media van de erbarmelijke situaties waar ze in terechtkomen. In een tentenkamp dat is opgesteld tussen de rails van een treinstation in Noord-Griekenland – een plek waar nauwelijks voedsel, warmte en hygiëne is – pluggen de mensen hun mobiele telefoons in bij een oplaadpunt dat af en toe stroom heeft. *Human Flow* demonstreert zo, Abou Jahjah parafraserend, precies de problematische kloof tussen culturele en economische integratie van protoglobals in het mondiale systeem.

²⁵ Op www.humanflow.com is meer informatie te vinden over het project van Ai Weiwei.

2.2.6 Apathie en activisme in mondiale perspectief

Abou Jahjahs klassenverdeling maakt inzichtelijk hoe twee groepen tegenover elkaar komen te staan in de mondiale orde: de globals en de protoglobals. De globals zijn ‘vooral te vinden op het noordelijk halfrond’ en, zoals gezegd, zowel cultureel als economisch volledig geïntegreerd in het mondiale systeem (56). De algehele afstand tussen de globals en protoglobals is erg groot. Toch vergelijkt Abou Jahjah de positie van sommige globals in het noorden met de positie van protoglobals in het zuiden. De noordelijke globals die de negatieve effecten van globalisering ervaren door ‘de crisis en de gevolgen ervan, verlies van banen en inkomen’ voelen zich ‘bedreigd en buitengesloten’ (67). Het gevolg is ‘antiglobaliseringspopulisme’, zoals Abou Jahjah het noemt. Politici spelen in op het angstsentiment dat deze globals voelen, omdat ze in het ‘oude centrum’ zitten ‘dat bevoorrecht was maar nu terrein aan het verliezen is, ondanks het feit dat het voorlopig nog steeds de overhand heeft’ (66). Waar de protoglobals een muur voelen die hen de toegang ontzegt tot de mondiale orde, ervaren sommige globals juist het (beginnende) doorbreken van die muur wat hun eigen positie bedreigt.

Abou Jahjah besteedt weinig aandacht aan de globals die een gelijkblijvende welvaart hebben, maar van wie het mondiale bewustzijn wel toeneemt. Hij stapt in zijn analyse over op een utopisch denkbeeld dat ‘de opkomst van een mondiale identiteit’ impliceert, waarin hij veel aandacht besteedt aan ‘commons’ of wat Tine de Moor ‘burgerinitiatieven’ noemt (101). De taak van de globals in het creëren van een mondiale identiteit is volgens Abou Jahjah het verzorgen van ‘de inhoud’ van de mondiale cultuur, terwijl de protoglobals ‘de drijvende kracht kunnen zijn achter de omzetting van die cultuur in politieke actie die naar de hegemonie leidt’ (105). ‘Radicale filosofen en denkers’ zijn altijd ‘globals’, net zoals ‘activisten van allerlei pluimage die een vorm van sociale strijd voeren’, en vormen de motor achter nieuwe ideologieën (105). Tussen de regels door geeft Abou Jahjah (bepaalde) globals dus een activistische rol in het vormgeven van de mondiale orde die hij voor ogen heeft. Het écht politiek maken van de sociale strijd gebeurt in zijn visie echter door de protoglobals.

De klassenverdeling die Abou Jahjah introduceert, helpt – in het kader van deze studie – om het conflict tussen apathie en activisme *onder globals* beter te begrijpen. In situaties van mondiale crises ervaren globals geen lijflije dreiging, maar is er wel een toenemend bewustzijn over hun eigen aandeel in crises. Het omzetten van ‘bewustzijn’ in ‘actie’ is echter complex vanwege de culturele, economische en affectieve afstand die bestaat tussen de globals en protoglobals; zelden is er een *werkelijke* confrontatie tussen deze twee groepen. Dat sommige globals bij de eerste serieuze signalen van de vluchtelingencrisis naar de

grenzen van Europa vertrokken om daar te gaan helpen is – naast de niet te onderschatten waarde van die concrete hulp – ook een symbool voor de enigszins wanhopige roep om werkelijk actief te kunnen zijn ten aanzien van mondiale crises. De gespletenheid die globals in dit opzicht kunnen ervaren raakt aan de onmogelijkheid om volledig te kunnen (en willen) ontsnappen aan de eigen leefstijl, terwijl er tegelijkertijd sprake is van een toenemende affectieve betrokkenheid met de ‘geleefde praktijk’ van anderen. Bovendien is die mondiale kloof vergezeld van ‘de democratische paradox’ die de positie van de globals mede beïnvloedt. Politieke apathie wordt dus niet alleen ingegeven door de sociaaleconomische en culturele kloof met de protoglobals (en de ‘subalterns’ die zij vertegenwoordigen), maar nog eens versterkt door het conflict tussen liberale en democratische waarden. De psychologische strijd tussen apathie en activisme is om deze redenen een *politieke* strijd en moet mijns inziens niet teruggevoerd worden op het individu, zoals gebeurt bij het (zelf)verwijt dat millennials politiek passief zijn. In termen van Laclau en Mouffe is het noodzakelijk om het politieke conflict tussen apathie en activisme – zowel wat betreft mondiale gemeenschapsvorming als de democratische paradox – via instituties op agonistische en constructieve wijze te kanaliseren met als doel tegenwicht te bieden aan de status quo. Maar de tergende vraag blijft: hoe precies? En het tergende antwoord is dat er geen alomvattend plan is. Toch neemt dat het belang niet weg van het streven naar en (tijdelijk of kleinschalig) realiseren van alternatieven. Ook de literatuur kan hieraan bijdragen, al is het een bescheiden rol.

3. Methode

3.1 Politiek-kritische tekstanalyse

3.1.1 De tegenstelling: stilistisch en thematisch

Het tegenovergestelde van een mens (2017) lees ik vanuit de focus op ‘conflict’. Demeyer en Vitse benadrukken in ‘Revanche of conflict? Pleidooi voor een agonistische literatuurstudie’ (2014) dat de agonistische literatuurstudie geen methodische keuze is maar een metapositie. Ik zie het, in lijn met Demeyer en Vitse, ook als taak van de letterkundige om de verhouding tussen literatuur en de literaire/politieke status quo te duiden volgens de schematische tweedeling ‘assimilatie’ en ‘negatie’. Die metapositie heeft er in dit onderzoek toe geleid dat ik het cultuurhistorische conflict tussen politieke apathie en politiek activisme theoretisch heb geïnterpreteerd vanuit ‘de democratische paradox’ en ‘mondiale gemeenschapsvorming’. Ik ben daarmee dieper ingegaan op de achterliggende (neo)marxistische traditie waarop de agonistische literatuurbenadering is gestoeld.

Hoewel Demeyer en Vitse het werk van Ernesto Laclau en Chantal Mouffe noemen om de agonistische literatuurstudie in te kaderen, heb ik ervoor gekozen om hun politieke theorie ook inhoudelijk te koppelen aan mijn onderzoek. In die zin leveren Laclau en Mouffes theorieën niet enkel een metavisie op, maar ook de politiek-theoretische diagnose van een cultuurhistorisch probleem – namelijk de spanning tussen apathie en activisme – waarin ‘conflict’ opnieuw de dragende factor is. Via de democratische paradox werd duidelijk dat liberale en democratische waarden continu met elkaar in strijd zijn in de westerse liberaaldemocratie. De vraag is hoe die antagonistische strijd een agonistische strijd kan zijn waarin ‘conflict’ op constructieve wijze bestaat. Deze theoretische achtergrond hielp om apathie en activisme in een overkoepelende, politieke context te plaatsen die voorbijgaat aan kortetermijninterpretaties waarin bijvoorbeeld gesteld wordt dat jongvolwassenen geen revolutionair bloed meer in zich zouden hebben. De liberaaldemocratie ‘produceert’ als het ware de relationele oppositie tussen apathie en activisme. Gemeenschapsvorming, samen met de concepten ‘crisis’, ‘ideologie’ en ‘narratief’, vormen een belangrijke spil in dit contradictoire web.

Dit theoretische perspectief bepaalt mijn methodische lezing van *Het tegenovergestelde van een mens*. Want ‘conflict’ is ook daarin de dominante drijfveer: ik focus zowel stilistisch als thematisch op de literaire expressie van ‘conflict’. Dit levert een lezing op die centreert om ‘tegenstellingen’ en zodoende raakvlakken vertoont met deconstructietheorie. Mijn doel is echter niet zozeer om vooronderstellingen bloot te leggen,

maar veeleer om ‘conflict’ in haar literaire gedaante te onderzoeken op een politiek-kritische manier. Ik ga ervanuit dat nagenoeg ieder narratief – zij het in literatuur, film, toneel – vertrekt vanuit een conflictueus beginsel. Esthetisch gezien is ‘conflict’ misschien wel een verplicht element om tot een interessante narratieve constructie te komen. Er is vrijwel altijd sprake van een niet zomaar op te lossen probleem, gebrek, vraag of doel in verhalen; zonder dergelijke vormen van frictie is er geen spanningsboog. De constructieve kracht van conflict lijkt dus in een literaire context behoorlijk vanzelfsprekend, terwijl de constructieve kracht van conflict in een politieke context juist erg complex is. Tegelijkertijd geldt dat het politiek maken of *politiseren* van de literaire expressie van conflict moeilijk is (vandaar het altijd terugkerende engagementsdebat, want hoe ‘doe’ je politiek in een esthetische omgeving?), terwijl het esthetisch maken van een politiek conflict weer vrij makkelijk gaat (alleen ontnemt dat weer grotendeels de politieke kracht van de boodschap).

Beredeneerd vanuit ‘de constructie van conflict’ lijkt de tweedeling tussen esthetiek en politiek dus óók aan contradictie onderhevig (de constructieve kracht van conflict in esthetiek versus de deconstructieve kracht van conflict in politiek). Toch focust Mouffe in haar theorie, met name wat betreft agonistisch pluralisme, op het constructief inzetten van conflict in de politieke ruimte. Ze creëert daarmee als het ware een ‘esthetische politiek’; een politiek waarin verschillende, conflicterende perspectieven naast elkaar kunnen bestaan zonder dat het de organisatie van die politiek ondermijnt, maar ook zonder dat het in een alles verhullende consensus of vaststaande hegemonie eindigt. Precies wat in literatuur vaak gebeurt en zelfs wenselijk is: via conflicterende dialogen, gebeurtenissen en perspectieven ontstaat toch één verhaal. De methodische vraag die deze dynamiek oproept is bovenal: *hoe* schrijft Marsman een politieke roman over het klimaatprobleem? (Hoe) voorkomt zij het esthetiserende en depolitiserende effect van literatuur? Is haar schrijven activistisch? En welke rol speelt ‘de constructie van conflict’ hierin thematisch en stilistisch?

Daarnaast is regelmatig vastgesteld, zoals eerder genoemd in de paragraaf over het engagementsdebat, dat de hoofdpersonages in boeken van jonge auteurs als Maartje Wortel, Niña Weijers en Phillip Huff geen (of te weinig) betrokkenheid tonen met de wereld. Die ‘vervreemding’ in literatuur interpreteren Hans Demeyer en Sven Vitse in hun artikel ‘De affectieve dominant’ (2018, nog te verschijnen) als ‘affectieve crisis’ zoals ze is aangewakkerd in de hedendaagse ‘veranderde technologische en ideologische context’ (4). De heersende vraag in nieuwe Nederlandse romans is, zo betogen Demeyer en Vitse, hoe personages ‘de realiteit (mezelf, de ander, het verleden) [kunnen] voelen en ervaren’ (4). Dat voelen en ervaren van de wereld is veelal problematisch (zo verandert verlangen in afkeer,

activisme in apathie, hechting in onthechting, et cetera), wat al gauw resulteert in de algehele ‘vervreemding’ of ‘crisis’. Juist in die affectieve crisis – die volgens mij vaak door tegenstellingen wordt gekenmerkt, wat betekent dat de tegenpolen elkaar ‘uitvlakken’ en dus stuurloos worden – is het van belang om na te denken over het constructief inzetten van ‘conflict’. Ik lees *Het tegenovergestelde van een mens* ook om die reden vanuit ‘conflict’.

In de analyse van *Het tegenovergestelde van een mens* bestudeer ik daarom ‘de tegenstelling’ als ontologische en literaire constructie, waarna ik daar een politieke interpretatie van geef. Vervolgens besteed ik in mijn lezing aandacht aan ‘intersectionaliteit’, de ‘millennial als global’ en de ‘literaire gemeenschap’ waar Marsman haar boek in plaatst via intertekstualiteit.

4. Corpusanalyse

4.1 *Het tegenovergestelde van een mens*

In de ‘Jonge Schrijvers Gids’ (2017) van *Vrij Nederland* beschrijft Marsman haar boek als een ‘roman/essaybundel [...] over iemand die vervreemd is van haar eigen leven en er achter komt dat de wereld zelf ook vervreemd is, met klimaatverandering tot gevolg’ (129).

Marsman lijkt hier vanuit het stempel ‘vervreemding’ een passieve, apathische ondertoon aan haar hoofdpersoon te hebben willen meegeven. Maar in hetzelfde interview met *Vrij Nederland* geeft Marsman aan dat ze als auteur klaar was met haar ‘zelfcensuur’ (129). Ze stelt: ‘Zeker als ik de laatste tijd naar het nieuws kijk, vind ik dat ik me wel moet uitspreken’ (129). Een ‘jong en idealistisch’ activisme heeft haar schrijven medebepaald in, zoals ze zelf zegt, ‘een wereld die totaal niet tot idealistisch denken uitnodigt’ (129). Dat ‘uitspreken’ van haar idealen deed Marsman letterlijk in het videogedicht ‘Alternatieve vragen en antwoorden’, ook door *Vrij Nederland* gepubliceerd, waarin ze met feministische blik de keerzijden blootlegt van de ‘westerse maakbaarheidsillusie’.²⁶ Terwijl ze een toekomstig doemscenario schetst waarin een moslim zich opblaast op de Dam, het klimaatprobleem nog steeds wordt ontkend en oorlogsvoering nog altijd een succesvolle investering is, eindigt Marsman haar *spoken word*-poëzie met cynische ondertoon bij monde van een fictieve minister-president die stelt dat ‘we gewoon door kunnen gaan met onze beschaafde manier van leven en kunnen blijven wie we zijn: een open en democratische samenleving’. Ook op haar Twitter-account verschijnen regelmatig politieke, activistische tweets en retweets zoals ‘je feminisme/activisme/betrokkenheid betekent geen zak als je niet iedere minderheid steunt’ (een retweet van Mevrouw Koster op 28 maart 2018), allerlei anti-VVD-posts zoals ‘bij de @VVD zijn ze zo ontzettend met homorechten bezig dat ze zelf geen homo’s kennen’ als reactie op een pro-homorechtenposter van de VVD (8 maart 2018) en ze postte meerdere tweets over de Halbe Zijlstra-affaire, het referendum over de sleepwet en het wetsvoorstel om mensen met een handicap onder het minimumloon te betalen.

De activistische dynamiek in Marsmans schrijverschap heeft daarnaast geresulteerd in *Het tegenovergestelde van een mens*; een essayistische roman over klimaatproblematiek waarin niet enkel ‘vervreemde’ personages rondlopen, maar ook continu de kwestie voelbaar is hoe je als individu affectief én effectief kunt handelen in de wereld. Overigens hoopt Marsman ook op haar zestigste nog idealistisch te zijn, waarmee ze zichzelf ontdoet van het

²⁶ Het videogedicht is hier te bekijken: <https://www.vn.nl/alternatieve-vragen-en-antwoorden-een-gedicht-van-lieke-marsman/>

generationele kader dat in de ‘Jonge Schrijvers Gids’ wordt gehanteerd; ‘zo categoriseren vind ik een beetje suf’, aldus Marsman (129). Ik heb, zoals eerder gezegd, om pragmatische en cultuurhistorische redenen ook gekozen voor een leeftijdsafbakening, maar beschouw die begrenzing als kunstmatig; iedere denkbare groep verhult immers de pluriformiteit van haar leden. Bovendien overstijgt de politiek-theoretische interpretatie van het conflict tussen apathie en activisme de generationele begrenzing, omdat het probleem daarmee vanuit het politieke model van de liberaaldemocratie is begrepen. Ook kent het conflict tussen politieke apathie en activisme een esthetische dimensie, zoals is genoemd in de inleiding en methode. De bevindingen van deze analyse zijn dus niet voorbehouden aan jongvolwassenen, ze zijn ook niet voorbehouden aan jongvolwassen auteurs, maar bieden juist inzicht in de gelaagdheid en variëteit van het conflict tussen apathie en activisme. Ik lees *Het tegenovergestelde van een mens* daarom ‘politiek-kritisch’ vanuit de verschillende dimensies van ‘conflict’ die ik heb behandeld.

4.1.1 Samenvatting

In het *Tegenovergestelde van een mens* volgt de lezer Ida: een vrouw van negentwintig, klimaatwetenschapper, met als held activiste en schrijfster Naomi Klein (14). Ida groeit op – in de jaren negentig, zoals haar leeftijd verraadt – in een ‘Vinx-wijk aan de rand van een middelgrote provinciestad’ waar de bewoners met hun vakantiegeld ‘een nieuwe parasol of een nieuwe hogedrukspuit’ kopen (12). Als kind fantaseert Ida in bed dat ze een komkommer is, een scene die anticipeert op het belangrijkste thema van het boek: klimaatverandering. Dat thema is automatisch verweven met het antropoceen; een nieuw ingeluid tijdperk dat zich typeert door de verregaande, en nog niet eerder vertoonde, invloed van de mens op de ecologische toestand van de aarde. Het antropoceen levert een nieuw discours op waarin de verhouding tussen mens, dier en natuur ter discussie staat – het kinderlijke verbeelden dat je een komkommer bent, is in dat verband zo gek nog niet. *Het tegenovergestelde van een mens* past om dit soort redenen in het genre van de klimaatroman, zoals Fiep Bodegom al eerder heeft betoogd in haar artikel ‘Wat is een klimaatroman?’ (2017) dat verscheen in *De Nederlandse Boekengids*.

Het tegenovergestelde van een mens is opgedeeld in twee delen: ‘Binnen blijven’ en ‘The Great Outdoors’. Beide delen bestaan uit korte, genummerde hoofdstukken, die steeds worden afgewisseld met eveneens korte, maar betitelde hoofdstukken. Gedurende de hele roman hanteert Marsman in haar schrijven een mengsel van fictie, non-fictie, poëzie en essayistiek. Klimaat-kritische citaten uit *This Changes Everything* (2015) van Naomi Klein,

The World Without Us (2007) van Alan Weisman en *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (2013) van Timothy Morton worden moeiteloos afgewisseld met filosofische parafrasen uit het werk van Descartes, Pascal, Kant, Kierkegaard en Meillassoux. Tussendoor staan gedichten van Marsman zelf. Het narratief rondom Ida zorgt ervoor dat *Het tegenovergestelde van een mens* niet enkel fragmentarisch of informatief van aard is. Het boek roept zo, in al haar veelvormigheid, de klassieke kwestie op van wat nu eigenlijk de grenzen van de roman zijn, wat implicaties heeft voor de leeshouding die wel of niet wordt aangewakkerd en wat bovendien de vormelijke representatie is van een inhoudelijke zoektocht naar nieuwe categorieën en ‘begrenzungen’ in het antropoceen.

In ‘Binnen blijven’ leren we Ida kennen via haar eigen gedachten en ervaringen in haar eigen woon- en leefomgeving: de culturele, intellectuele, jongvolwassen binnenstadsceer van Amsterdam. Ze heeft een beginnende relatie met Robin, die promoveert op het werk van de Italiaanse schrijver en dichter Giacomo Leopardi. Zelf heeft Ida net haar masterthesis afgerond over ‘de invloed van schaliegasboringen op de kwaliteit van dijken in Noord-Nederland’ (20). Haar scriptiebegeleider is ‘laaiend enthousiast’ over dit actuele onderwerp (20). Op zoek naar een vervolgstap in haar vakgebied, stuit Ida op een stageplek bij een instituut dat klimaatverandering in de Italiaanse Alpen onderzoekt; ze kan er voor drie maanden terecht. In ‘The Great Outdoors’ volgt die periode. Ida houdt zich onder leiding van de activistische en veganistische Chiara bezig met de verwijdering van een stuwdam. Door de opwarming van de aarde valt er in het Alpengebied meer regen dan sneeuw en de oude dam kan de toegenomen waterhoeveelheid niet aan. Als de stuwdam breekt, zou dat een grootse overstroming betekenen. Italië is in het verleden al vaker getroffen door overstromingen, bijvoorbeeld in 1963 toen een rotslawine een gigantische vloedgolf veroorzaakte in de Vajont-dam: ‘Het water nam bomen mee, stenen, dieren, en toen het bewoond gebied bereikte ook daken, muren, auto’s en mensen’ (29). Die kennis levert in de roman een onderhuidse spanning van potentieel onheil op.

Chiara overlaadt Ida met cijfers over de overstroompotentie van Nederland: “‘Nederland en Florida’, zegt ze, ‘*Mark my words*. Dat zijn de plekken die de ogen van de westerse wereld zullen openen” (113). Het is de aanleiding tot overpeinzingen aan Ida’s zijde over angst, hoop en de (verontrustende) berusting die kan volgen op een gebrek aan hoop zoals ze die bij Chiara ziet wat betreft klimaatverandering. Tijdens haar stage bezoekt Ida met Chiara en Stephan, ‘een collega van de afdeling dierenwelzijn die onderzoek doet naar zoetwatervissen’ (114), een symposium waar verschillende klimaatonderzoekers alarmerend spreken over de ‘antropocentrische wetenschap’ die ‘het menselijk bewustzijn’ beschouwt als

een ‘heilige entiteit waar alle dingen en dieren zich aan moeten onderwerpen’ (129). Marsman laat in de literatuurlijst van *Het tegenovergestelde van een mens* weten dat de inhoud van dit klimaatsymposium is gebaseerd op stukken uit *This Changes Everything* (2015) van Naomi Klein en *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (2013) van Timothy Morton. Het is illustratief voor de verwevenheid tussen fictieve personages en niet-fictieve informatie die Marsman steeds combineert in haar boek.

Tegen het einde van de roman zoekt Robin Ida op in Italië. Hun relatie vormt, naast klimaatproblematiek, de andere rode draad in *Het tegenovergestelde van een mens*. Al in ‘Binnen blijven’ denkt Ida veel na over haar seksuele oriëntatie en genderidentiteit, bijvoorbeeld door terug te halen hoe ze als kind ’s nachts een zelf gekleed piemeltje tussen haar benen plaatste – ‘totdat mijn mannelijkheid op een ochtend in drie stukken naast mijn bed lag’ (31). Ida’s therapeut vraagt haar of ze haar eigen seksuele geaardheid accepteert, wat voor Ida de aanzet is tot enkele gedachten over *De ziekte van de dood* van Marguerite Duras. In deze novelle/toneeltekst is een man niet in staat een vrouw lief te hebben, ook niet als hij zich bij wijze van experiment een paar dagen opsluit met een vrouw die hij betaalt om seks met hem te hebben dan wel echte liefde te ervaren. Ida stelt: ‘Eén interpretatie van het stuk is volgens Robin dat Duras hier haar homofobe ideeën tentoonspreidt: de man is niet in staat de vrouw lief te hebben omdat hij homoseksueel is’ (49). Ze kiest het woord ‘homofob’ omdat de man in de novelle ‘ziek’ wordt genoemd. Wat volgt is een vrijwel letterlijk geciteerd deel uit het essay ‘Rubiks Kubus’ dat Marsman in 2016 publiceerde op *De Internet Gids* waarin ze haar eigen homoseksualiteit onder de loep neemt en in een breder perspectief plaatst. De autobiografische link tussen Marsman en haar personage Ida is zo in deze passage behoorlijk evident, wat nog eens versterkt wordt door de introductietekst in het oorspronkelijke essay ‘Rubiks Kubus’ dat in feite het hele narratief van *Het tegenovergestelde van een mens* voorspelt: ‘Op een lijstje van mogelijke essay-onderwerpen (een bergwandeling, antropomorfisme, Giacomo Leopardi, iets met klimaat) schrijf ik helemaal onderaan: lesbisch zijn’ (2016, 1). Al deze aspecten heeft Marsman verwerkt in het leven van Ida.

Ida’s relatie met Robin komt weinig stabiel over; ze plaatst Robin op een voetstuk, voelt zich gauw jaloers en voert dat terug op angst voor verlies. Een ruzie in een café maakt duidelijk dat er iets scheef zit in hun verhouding: Ida is vooral angstig en Robin heeft grotendeels de regie. Richting het einde van de roman zijn de klimaatverandering en de liefdesrelatie tussen Robin en Ida steeds duidelijker analoog aan elkaar. Als Robin en Ida besluiten een kanotocht in de bergen te maken, resulteert dat in de onthulling van een voor Ida treurigstemmend feit: Robin vertelt dat ze verliefd is geworden op iemand anders. In die

liefdesmisère ‘klinkt een aanzwellend geruis, alsof iemand een cd met zeegeluiden op heeft gezet’ (155) en niet veel later verschijnt aan de horizon ‘een huizenhoge vloedgolf’ (157). De gevreesde overstroming is een feit. Marsman stapt hier over op een poëtische stijl met veel wit en weinig woorden, wat de symboliek tussen de naderende watermassa en de liefdesbreuk versterkt. Hoewel Ida ten onder gaat aan het water, volgt na de destructie nog het hoofdstuk ‘Twee gaten’ waarin een ik-figuur – is het Ida, een abstracte vertelinstantie, Marsman zelf? – filosofeert over liefde, taal en afstand. Ook het eindgedicht vermengt watermetaforen (‘zandkastelen tegen de vloedlijn’, ‘verzuipen’, ‘nautische’, ‘het water klotsend’) met een existentiële liefdesretoriek (‘verlangen’, ‘redt onze zielen’, ‘je kolkende hart’). Na een essayistische roman over klimaat- en liefdesproblematiek klinkt in de poëtische slotzin een veelzeggend cynische ondertoon:

Misschien kunnen we in de kano gaan zitten
en wachten tot de rivier alles wegneemt.

Nietsdoen en wachten – de apathische houding bij uitstek – eindigt in *Het tegenovergestelde van een mens* in oeverloze destructie. Zowel klimatologisch als relationeel.

4.1.2 De tegenstelling als ontologische constructie

Zoals de titel doet vermoeden, hanteert Marsman in *Het tegenovergestelde van een mens* veel tegenstellingen in haar schrijven. De titel slaat specifiek op een passage waarin Ida een herinnering ophaalt uit haar jeugd. Ze helpt als klein meisje haar moeder met koken, terwijl iemand op de radio verslag doet van de oorlog in Joegoslavië vol ‘massamoorden en verkrachtingen’ (30). Ida’s moeder reageert door te zeggen dat de mens door en door slecht is en, alsof het de bevestiging is van haar eigen theorie, hakt ze een winterpeen in tweeën (30). Op dat moment beseft Ida dat ze juist ‘goed’ wil zijn en concludeert dat er maar een ding voor haar op zit: het tegenovergestelde van een mens worden.

Daaropvolgend experimenteert Ida erop los: ze loopt zo lang mogelijk op haar handen, in de zandbak op school graaft ze een zo diep mogelijke kuil in de hoop aan de andere kant van de wereld uit te komen, ze gaat een tijdje door het leven als jongen en in haar puberteit spreekt ze dagenlang zo min mogelijk. Ook het komkommerexperiment kan in dit licht gelezen worden: Ida rekt haar empathische vermogen zodanig op – ‘*Ben een komkommer, ben een komkommer, ben een komkommer*’ (11) – dat ze, in ieder geval in haar verbeelding, probeert uit te komen bij een vorm van niet-mens zijn (later probeert ze hetzelfde met een tafel). Ida realiseert zich echter dat het onmogelijk is om iets of iemand anders te zijn dan zichzelf, en ze besluit: ‘Wie niemand anders kan zijn, moet ervoor zorgen dat hij in elk geval

zo goed mogelijk zichzelf is' (13). Het psychologische idee van zelfbewustzijn is zo voor Ida in eerste instantie gekoppeld aan vervreemding; zowel tegenover de mens (want die is slecht) als tegenover de 'dingen' (want die kan ze niet zijn). Deze manier van oppositioneel denken bevraagt het concept van 'de mens' en roept zo een ontologische identiteitskwestie op, want, wat betekent het precies om (g)een mens te zijn?

Het idee van iets 'zijn' en iets 'niet zijn' is een terugkerend thema in de roman. De avond voordat Ida naar Italië vertrekt, weet ze zeker dat ze én naar het buitenland wil én dat ze thuis wil blijven (77). Die realisatie wordt een bladzijde later aangevuld met een kritische interpretatie van Aristoteles' beginsel van non-contradictie. Volgens dat beginsel kan 'iemand [...] niet zeggen dat een ding iets is en dat het iets niet is op dezelfde wijze op hetzelfde moment'. Ida stelt dat Aristoteles het mis heeft, want 'iemand kan zoiets heel makkelijk zeggen' (78). Het beginsel van non-contradictie wordt bij Ida juist het beginsel van contradictie. Twee dingen kunnen elkaar prima uitsluiten en toch allebei tegelijk bestaan; je kunt weg willen en thuis willen blijven (77), je kunt ernaar verlangen om met iemand te praten zonder werkelijk te hoeven praten (48), en iemand kan er stilstaand uitzien alsof alles aan hem of haar beweegt (61). Ook een aangehaald citaat van Joni Mitchell is in dit verband typerend:

INTERVIEWER: *You basically don't like being pigeonholed.*

JONI MITCHELL: *Exactly. No, I'm fluid. You know. Everything I am I'm not. And that's the way with all people if they really observe themselves* (64).

Een mens zijn impliceert óók de structurele ontkenning van dat wat je denkt te zijn, wat de weg opent naar een contradictoire en fluïde ontologie. Deze zijnsopvatting wordt nog eens aangesterkt door Ida's gedachten erover:

Nog maar weinig mensen geloven in het bestaan van een ziel en toch blijven we vasthouden aan het idee dat ieder mens één kern heeft. Dit ingebakken idee dat iedereen één zelfidentiek bewustzijn heeft wekt bovendien de verwachting dat dit bewustzijn consequent en consistent is: het maakt het onmogelijk om een persoon paradoxale eigenschappen toe te dichten (78).

Ida voert dus een innerlijke strijd voor de radicale veranderlijkheid van individuele identiteiten, waaronder die van haarzelf.

Het beginsel van contradictie lijkt ook voor de liefdesrelatie tussen Robin en Ida te gelden. 'Het verschil tussen twee mensen is er' schrijft Marsman in het gedicht 'Het verschil' dat volgt op een ruzie waarin Robin tegen Ida verzucht 'misschien zijn we gewoon te

verschillend' (42, 44). Ida mompelt, misschien tegen beter weten in, 'ja, we zijn verschillend, maar is dat niet juist waarom we voor elkaar gekozen hebben?' (44). Tegengesteldheid hoeft— volgens de contradictoire ontologie – het idee van constructie immers helemaal niet uit te sluiten. Toch blijkt de realiteit een stuk complexer. In 'The Great Outdoors', als Ida en Robin geografisch ver van elkaar verwijderd zijn, volgt een korte analyse:

In boeken en films wordt de liefde vaak afgebeeld alsof ze groots, meeslepend en oneindig is. [...] Daarna breekt er een oorlog uit, blijkt het koppel zich te bevinden op een zinkend cruiseschip, of landt er een colonne moordzuchtige aliens op aarde, waardoor de liefde van de twee op de proef wordt gesteld (136).

Het belangrijkste, dat in deze passage onvermeld blijft, is misschien wel dat de liefde in veel films (zoals de hier aangehaalde *Titanic*) wordt afgebeeld als *harmonieus* in plaats van conflictueus. Terwijl de realiteit bestaat uit 'verkeerd begrepen sms'jes' en het gebrek aan overgave voor iemand die je nog maar pas kent (136). 'De realiteit is', denkt Ida, 'dat je waarschijnlijk helemaal niet terug naar het benedendek zal rennen om me te redden, je bent niet gek, je zit allang in een sloep' (137). De contradictie tussen 'verbeelding' (film liefde) en 'realiteit' (echte liefde) bevestigt zo het idee van de conflictueuze ontologie (verbeelden is immers ook onderdeel van 'zijn').

Toch beschouwt Ida het verschil tussen haar en Robin ook als iets dat ze zelf construeert, en niet enkel als een onvermijdbaar ontologisch verschijnsel dat haar overkomt. Zo vraagt ze zich af wat er van haar en Robin zou overblijven als ze Robin 'niet langer op een voetstuk zou plaatsen' (93). In tegenstelling tot het accepteren van verschillen, wurmt Ida zichzelf 'in de raarste mentale posities om eventuele incoherentie in een positief daglicht te plaatsen' (93). Het idee van contradictie is voor Ida dus de aanzet om obsessief naar harmonie te zoeken, wat een averechts effect heeft omdat juist harmonie de onderliggende contradicties ten onrechte verdoezelt én wellicht verergert. Bovendien realiseert ze zich dat ze van zichzelf 'het voetstuk' maakt waar ze Robin op plaatst:

Iemand op een voetstuk plaatsen wil zeggen: diegene boven jezelf plaatsen, maar wel binnen handbereik (zonder voetstuk geen standbeeld: zonder mij geen jou) (93).

Maar in werkelijkheid geldt natuurlijk: 'Zonder mij ook een jou' (93). Het is die onoverbrugbare kloof tussen geliefden waarmee *Het tegenovergestelde van een mens* eindigt in het hoofdstuk 'Twee gaten' (163):

We hopen dat de liefde ons zal doen samensmelten met de ander, en vaststellen dat dit ideaal onhaalbaar is, is inderdaad droevig (165).

Geïnspireerd door Patricia de Martelaeres essay ‘Om niets te zeggen, of De nieuwe kleren van de keizer’, volgt een verhandeling over taal en liefde (166). De afstand tussen ‘minnaar en beminde’ is analoog aan de afstand tussen ‘taal en werkelijkheid’ (166). Taal is zodoende niet in staat om het gat van de liefde te dichten, en dat is ook niet wenselijk: ‘De strijd, de afstand tussen geliefden, heeft een duidelijke functie: ze zorgt ervoor dat de liefde niet eindigt, omdat ze haar uitstelt’ (166). Verlangen, afstand en liefde zijn met elkaar verweven. Het conflictueuze karakter aan deze *talige* analyse is echter dat ze dus nooit in staat zal zijn om de weerbarstige (liefdes)realiteit te controleren; de gaten blijven, ondanks taalbegrip, bestaan. Het grootste gewin is daarom de berusting die kan volgen op het besef dat strijd altijd inherent zal zijn aan de contradictoire ontologie en dat daar in zekere zin niets aan te doen is. Ida ondervindt vervolgens dat ‘het vaststellen dat iets onmogelijk is ook iets geruststellends’ heeft (165). Je neerleggen bij ‘de tegenstelling van het zijn’ kan zo een frustrerende zoektocht naar harmonie dempen.

4.1.3 De tegenstelling als literaire constructie

Marsman kiest in *Het tegenovergestelde van een mens* ook vormelijk gezien voor de tegenstelling. Dat blijkt in eerste instantie al uit de boektitel en de twee delen ‘Binnen blijven’ en ‘The Great Outdoors’. Daarnaast hanteert Marsman regelmatig omkeringen in haar zinsconstructies. Zo staat halverwege ‘Binnen blijven’ het gedicht ‘Het verschil’ waarin allerlei observaties over elkaar heen tuimelen in hun contradicties, omkeringen of ontkenningen, zoals ‘soms is er geen verschil tussen verliezen wat je verdiend hebt en verdienen wat je verloor’ of de meer ingewikkelde:

het verschil tussen twee tegenpolen is logisch gezien de dingen die aan de tegenpolen ongelijk zijn, maar niet tegengesteld, oftewel alles (45).

Ook in andere formuleringen, waar ‘het verschil’ niet zo expliciet centraal staat, kiest Marsman voor een vergelijkbare stijl. Nadat Ida van de beleidsmatige studie politicologie naar de meer statistische studie aardwetenschappen overstapt vanwege haar interesse in klimaatproblematiek, stelt ze: ‘In plaats van met beleid kon ik me nu bezighouden met dat wat beleid stuurt, oftewel: data’ (20). De omkering in de redenering komt nadat Ida *This Changes Everything* (2015) van Naomi Klein heeft gelezen waarin staat dat het geloof of ongeloof in klimaatverandering sterk samenhangt met de mogelijke oplossingen die worden aangedragen;

zo zijn conservatieve liberalen welwillend als kerncentrales als uitweg worden voorgesteld maar sceptisch als de oplossing wordt gezocht in zonne- en windenergie (20). Ida concludeert: ‘Je zou kunnen zeggen dat het in veel gevallen inderdaad zo is dat data beleid sturen, maar dan wel pas nadat beleidsmakers de data hebben gestuurd’ (20).

Ook Marsmans manier om depressies in het Westen te typeren, gebeurt volgens een dubbelzegging die haar eigen tegendeel creëert: ‘de eenentwintigste-eeuwse, westerse depressie kenmerkt zich vooral door een gebrek aan verlangen wegens een gebrek aan gebrek: overvloed’ (72). Ze positioneert deze observatie tegenover de diagnose van depressie als ‘weltschmerz’, wat juist het onbevredigbare verlangen naar *alles* is in een wereld die ernstig tekortschiet. Het hedendaagse gebrek aan verlangen door overvloed leidt, zo is de redenering, ‘gek genoeg’ tot lege dagen (72). Ook vervulling roept hier dus haar tegendeel op: leegte. Die leegte veroorzaakt op haar beurt een ‘apathische vorm van verdriet [...], hoe tegenstrijdig dat ook klinkt’ (73). Een emotie als verdriet kan in de ontstane leegte dus toch resulteren in lamgeslagen ongevoeligheid (apathie). Iets later gaat de depressiethematiek verder:

Een veelvoorkomende misvatting over tienerdepressies is dat niks er voor de tiener toe zou doen. Alles doet er juist toe: een depressie kan net zo goed voortkomen uit een teveel aan levenslust als uit een gebrek aan levenslust’ (80).

Juist het idee dat – zo bepleit Ida – er ‘niets [is] wat de levenslust van een veertienjarige zal kunnen bevredigen’ kan een reden zijn voor chronische somberte. Ook Ida was een depressieve tiener, maar zij vond haar oplossing in boeken van ‘verdrietige, sterke vrouwen’ (81). Opnieuw is hier de tegenstelling leidraad:

Ik wilde zijn zoals zij, vrouwen die met iedereen omgingen, maar helemaal niemand nodig hadden, en ik was precies het tegenovergestelde: ik ging met helemaal niemand om, maar had iedereen nodig (81).

Richting het einde van ‘Binnen blijven’ en ‘The Great Outdoors’ staan respectievelijk de poëtische teksten ‘Ik haat de storm, ik houd van de storm’ en ‘Ik haat het water, ik houd van het water’ (82, 161). Beide gedichten roepen een declamerende intonatie op door de kortstondige observaties die elkaar volgen, bijvoorbeeld deze fragmenten uit ‘Ik haat de storm, ik houd van de storm’:

mensen die bang zijn voor de dood vs. mensen die bang zijn
dat het leven na de dood gewoon verdergaat

[...]

angst als socialiserende en individuerende factor: je wil nog meer bij anderen zijn, je neemt daarbij nog meer jezelf als uitgangspunt (82, 83)

En in 'Ik haat het water, ik houd van het water' gebeurt hetzelfde:

het idee dat er geen morgen zal zijn niet omdat alles op zal houden, maar juist omdat dit ene moment voor altijd door zal gaan

[...]

hoe taal *werkt*: iemand die nog nooit met een mes of wat-dan-ook gestoken is en toch begrijpt wat stekende pijn is (161)

Opnieuw overheerst de tegenstelling als literaire vorm (dood vs. leven, sociaal vs. individueel, stoppen vs. voortduren, onwetendheid vs. begrijpen).

4.1.4 Een politieke interpretatie van de tegenstelling

De rol die 'de tegenstelling' heeft in *Het tegenovergestelde van een mens* is exemplarisch voor de politieke theorie van Chantal Mouffe. Marsman propageert, via haar personages en citaten, een radicale vorm van fluïditeit in opvattingen over 'mens zijn'. Dat raakt aan Mouffes agonistisch pluralisme waarin veranderlijkheid en conflict voortdurend samengaan. De moeilijkheid van deze theoretische en/of esthetische stellingname is haar uitvoering in de politieke praktijk. Zowel bij Mouffe als Marsman komt die moeilijkheid tot uiting in het thema 'collectieve identiteitsvorming'. Om conflicten aan te gaan in een liberale democratie is het nodig dat extreem individualisme overstegen wordt, want zonder politieke groeperingen is er geen democratische strijd mogelijk. Het creëren van een 'eenduidige' gemeenschap is daarom nodig zodat bepaalde politieke doeleinden bereikt kunnen worden, maar dat druist al gauw in tegen de contradictoire basis in zowel Mouffes denken als Marsmans schrijven, omdat eenduidigheid pluriformiteit in de weg staat.

In *Het tegenovergestelde van een mens* komt die spanning tussen collectivisme en individualisme het beste naar voren in gemeenschapsvorming rondom homoseksuelen. De passages over dit thema lijken enerzijds afkomstig van Ida, maar zijn tegelijkertijd letterlijke citaten uit het eerdergenoemde essay 'Rubiks Kubus' van Marsman. Ik beschouw deze passages daarom, ook in *Het tegenovergestelde van een mens*, als autobiografisch. In 'Rubiks Kubus' schetst Marsman hoe homo's tegenwoordig 'prima targetgroepen' zijn (bijvoorbeeld

door series als *The L Word* en *Orange is The New Black*) in tegenstelling tot de jaren tachtig, maar hoe dat direct de onderlinge diversiteit van homo's ondermijnt (53). 'Een succesvolle doelgroep is niet per definitie een succesvolle groep', schrijft Marsman (54). De eigenaardigheid van groepsvorming op basis van homoseksualiteit blijkt al gauw in vergelijking met heteroseksualiteit:

Een groep hetero's zal geaardheid alleen niet genoeg reden vinden om als collectief benaderd te worden. Homo's kun je daarentegen wel *als groep* op hun seksualiteit aanspreken (53).

Hoewel dat, in vergelijking met homodiscriminatie, een winst is, geldt tegelijk dat homo's net zo divers zijn als hetero's en er dus meer redenen zouden moeten zijn dan enkel seksualiteit om ze als groep te beschouwen. Bovendien, stelt Marsman, zorgen zowel heteronormativiteit als ook de 'gay scene' (in films, boeken, clubs, etc.) ervoor dat 'lesbisch zijn' automatisch betekent dat je 'een lesbische wetenschapper/lesbische dochter/lesbische ouder/lesbische kunstenaar/lesbische minister-president/lesbische vampier' bent (54). De heterovariant heeft deze implicatie niet (je bent dan 'gewoon' wetenschapper, ouder, etc.).

Toch is het ook zo dat juist groepsvorming een emancipatoire werking heeft: dankzij culturele representaties van homoseksualiteit verschuift de algemene norm naar een meer inclusieve variant. Maar de vraag is waar de grens moet liggen tussen 'genrevorming' (gay boeken, gay films, gay muziek, etc.) en het doorbreken van een collectivisme dat zich – eigenlijk averechts – juist voegt naar de heteroseksuele dominantie door een aparte categorie te vormen. Ook Marsman omschrijft deze keerzijde: 'als die collectieve zichtbaarheid [van homo's, M.A.] geen recht doet aan individuen die het collectief moeten vormen, heb je er niet zoveel aan' (53). Wat in de jaren tachtig nog 'het *gebrek aan representatie*' was, is in haar ogen inmiddels 'een *gebrekkige representatie*' (54). Opnieuw gebruikt Marsman hier de voor haar typische talige omkering waarmee ze tegelijkertijd een inhoudelijk probleem aankaart.

Maar, stelt Marsman, de groep waar je jezelf onder schaaft (ook als heteroseksueel) bepaalt ook in grote mate je *individuele* identiteit: 'Identiteit werkt voor een deel via collectiviteit: je zoekt het collectief waarmee je je kunt identificeren en neemt zaken van hen over' (53). Een homoseksuele doelgroep fungeert in die zin ook juist constructief voor de ontwikkeling van een individuele genderidentiteit. Een collectief is misschien zelfs wel de noodzakelijke voorwaarde om een sociaalpolitieke kleur en vorm te kunnen geven aan wie je bent – hoe 'kleiner' die sociaalpolitieke representatie is, hoe moeilijker vaak de bijbehorende positie. Maar seksuele oriëntaties kunnen diverser zijn dan de homo-heterodichotomie doet vermoeden – iets wat Marsman buiten beschouwing laat – en dus nog radicaler conflicteren

met het idee van een eenduidige representatie in een groep. De mate van (seksuele) fluiditeit die wordt bepleit, lijkt dus mede te bepalen of groepsvorming dat wel of niet kan ondersteunen. Een slogan als ‘wij strijden voor seksuele pluriformiteit’ lijkt dan de uiterste grens, maar de vraag is hoeveel effect dat heeft in een politieke ruimte die doorgaans vanuit een eenduidig denken en handelen vertrekt.

Die eenduidigheid in de politieke ruimte is niet zozeer de ‘schuld’ van bepaalde mensen, als wel de (hedendaagse) onmogelijkheid om in politieke taal, visies en beslissingen radicale veranderlijkheid te implementeren. De politieke focus op consensus speelt hierin een rol. Als Ida thuis de televisie aanzet hoort ze de Britse premier zeggen: ‘*I am always willing to compromise, just not on every issue*’ (28). Hoewel deze uitspraak een tegenstelling in zichzelf is – en duidelijk de macht van consensus toont (want wie bepaalt wat de uiteindelijke consensus is?) –, is ze ver verwijderd van het tegengestelde denken dat Marsman, maar ook Mouffe beoogt. Het politiek maken van ‘de tegenstelling’ (als contradictoire ontologie maar ook als emancipatoire strijd) vervalt in het huidige politieke kader bijna automatisch in een gedepolitiseerde, theoretische bezigheid door de hang naar consensus. Zo zijn Joni Mitchells woorden ‘everything I’m, I am not’ esthetisch te waarderen, maar de vraag is of ze ook politiek haalbaar zijn, omdat beslist moet worden ‘wie we nu echt zijn’. Het is niet voor niets dat Mouffe haar heil zoekt in Wittgensteins taalfilosofie: voor agonistisch pluralisme is het noodzakelijk om een nieuw taalspel te vinden dat een constructief politiek denken en handelen mogelijk maakt waarin conflict en veranderlijkheid gewaarborgd kunnen worden. Marsman zoekt in haar literatuur naar die nieuwe taal, maar symboliseert vooral de moeilijkheid (en misschien wel onhaalbaarheid) van een dergelijke politieke onderneming.

4.1.5 De millennial als global

Ida is een typisch millennial-personage: ze is hoogopgeleid, zoekt naar werk, woont in de Randstad, gaat regelmatig naar een therapeut en twijfelt over liefde, toekomst en de wereld. Als ze na het komkommerexperiment tot de ontdekking komt dat je als mens moet proberen om zo goed mogelijk jezelf te zijn, volgt een korte verdediging van dit wellicht ijdele standpunt:

Misschien dat een dergelijke vorm van navelstaarderij een uiting van narcisme is, maar evengoed zou het een uiting van bescheidenheid kunnen zijn. Je bent immers zelf het enige onderwerp waar je autoriteit over hebt. Iedere uitspraak over iets anders dan jezelf getuigt in dat geval van hoogmoed (13).

De focus op jezelf, iets wat jongvolwassenen meermaals (door zichzelf) is verweten, transformeert Marsman hier, via Ida, van arrogante zelfobsessie naar pretentieloze ingetogenheid. Toch ondermijnt juist dát idee de politieke houding die Ida in de roman zoekt ten opzichte van klimaatverandering en seksualiteit. Ze wil zich politiek engageren, maar stuit telkens op interne blokkades zoals deze, want, zo lijkt ze te denken, wie ben ik om iets te vinden van zaken die mijn ‘ik’ overstijgen? Dat die bescheidenheid politieke apathie in de hand werkt, is een probleem dat ze (indirect) zelf ervaart:

Ik schipper tussen enerzijds het verlangen een actievere bijdrage aan de maatschappij te leveren, anderzijds het verlangen die maatschappij volledig buiten te kunnen sluiten. (23).

Het conflict tussen apathie en activisme komt hier expliciet naar voren. De politieke verlamming die Ida voelt, relateert ze – typisch voor de jaren negentig-generatie – aan het gebrek van een ‘idee’, ‘religie’ of ‘rode draad’ om betekenis toe te kennen aan de wereld. Ze stelt dat ‘iedere ideologie die [haar] pad kruist overeenkomsten [vertoont] met het weer’ (23). Radicaal veranderlijk dus. Ida vervalt in individualisme, maar verlangt naar collectivisme en blijft vervolgens apathisch hangen in de verlamming die door die tegenstelling ontstaat. Ter compensatie daarvan besluit ze om maar zoveel mogelijk te lezen over de maatschappij, en misschien symboliseert dat wel precies de middenweg waarin ze vastloopt: lezen is ‘activistisch’ voor haar mondiale, culturele bewustzijnsintegratie, maar ‘apathisch’ in het kader van *actief handelen*.

Ida bezoekt haar therapeut Sandra vanwege paranoïde gedachten en ook daarin komt het thema van zelfobsessie naar voren. In haar pubertijd vermoedde Ida overal camera’s die haar filmde (‘Om de opnames te verpesten stak ik keer op keer mijn middelvinger op’, 38) en in haar relatie met Robin pijnigt ze zichzelf met ingebeelde scènes waarin Robin seks met iemand anders heeft in Ida’s bed (38). Sandra zegt: ‘Het ding is [...] dat je jezelf niet belangrijker moet maken dan je bent’ (38), en ze confronteert Ida zo met haar geïnternaliseerde angst om narcistisch te zijn. Ook in het hoofdstuk ‘Flarden uit een ruzie met Robin’ is ‘ego’ een thema. Robin is alleen in de ruzie aan het woord en Ida’s respons wordt met ‘(...)’ aangegeven:

‘Ik bedoel niet dat je anderen niets gunt, Ida, ik bedoel letterlijk, het enige waar jij aan denkt: *jezelf* [...].’

‘...’

‘Daar komt bij: aan jezelf denken is niet hetzelfde als aan zelfreflectie doen.’

‘...’

Misschien dat jij ergens in de kelder van je brein aan zelfreflectie doet, maar dat is allemaal zelfreflectie die het daglicht nooit zal zien.’

‘...’

‘Zeg dan wat’ (67).

Hoewel deze ruzie wellicht ‘echt’ plaatsvond tussen Robin en Ida, wekt de passage ook de suggestie dat Ida hier een interne dialoog voert in ‘de kelder’ van haar eigen brein. In die interpretatie transformeert Ida nog meer tot het archetype van de millennial die de druk van het continu *zelf* vormgeven van je *eigen* leven, en de *individuele* verantwoordelijkheid die dat oproept, slecht aankan, zichzelf daar intern op wijst, burn-outachtige trekken begint te vertonen en in therapie gaat (wat potentieel dezelfde cirkel oplevert, want therapie is in het slechtste geval ook een ijdele bezigheid). Typerend voor deze ‘diagnose’ is dat Ida ook die houding al eerder in de roman onderwerpt aan kritiek. Na haar gesprek met Saskia herinnert Ida zich dat ze eens ergens las ‘dat mensen zelden geneigd zijn om over zichzelf te denken in grijstermen’, terwijl we anderen juist voortdurend ‘het taaie grijs van de massa toedichten’ (38). Zo bevestigt een gemaakte fout door iemand anders diens middelmatigheid, terwijl een zelfgemaakte fout ‘het allerslechtste’ is (38). Ida concludeert: ‘Ook dit is een vorm van jezelf belangrijk maken’ (38). Het nadrukkelijk ‘lijden aan jezelf’ valt zo ook onder de noemer egocentrisme, wat het bijna onmogelijk maakt om te ontsnappen aan de zelfkritische cirkel.

De millennial-karakterisering van Ida gaat verder wanneer ze vertelt dat haar ‘ouders [...] elkaar in de jaren zestig tijdens een studentenprotest [hebben] ontmoet’ (33). Het generationele onderscheid is meteen duidelijk: terwijl Ida’s ouders in hun jonge jaren de barricade opgingen, zijn de jongvolwassenen van nu politiek zwak. In een tv-programma dat Robin en Ida kijken ‘over de vraag of er een manier is om meer jongeren naar de stembus te krijgen’, zegt een oudere vrouw tegen een twintiger: ‘Jonge mensen hebben geen normen en waarden meer. [...] Ze zijn apathisch en cynisch’ (59). Het fragment zou zo in de eerder aangehaalde EenVandaag-reportage over millennials passen en bevestigt bovendien de verwijten die tussen generaties over en weer gemaakt worden. Ida denkt namelijk op haar beurt over de vrouw:

Zou ze er wel eens bij stil hebben gestaan dat apathie ook het gevolg van het wél hebben van waarden zou kunnen zijn? Mijn apathie is een gevolg van hoe de generatie van mijn ouders de wereld achterlaat, mijn cynisme een uiting van verslagenheid: ik gebruik cynische grapjes om me staande te houden in een wereld waar ik niet voor gekozen heb, nooit voor zou kiezen, maar waar ik geen weg uit zie (60).

Ida bevestigt hier haar eigen apathische en cynische gedrag, maar schuift dat af op het gebrek aan verantwoordelijkheid van de generatie boven haar. Toch, met klimaatverandering in het achterhoofd, zou Ida moeten weten dat dergelijke problemen van veel langere duur zijn en niet op één generatie afgerekend kunnen worden. Maar Ida cultiveert haar frustratie verder door te betogen dat de vorige generatie een systeem bedacht ‘dat zo goed in elkaar zit dat het zijn tegenstanders al bij voorbaat uitschakelt door iedere vorm van tegenspraak als luxeproduct te klasseren’ (60). Want, ‘wie tijd heeft om te protesteren, werkt niet hard genoeg’ (60). Ze ondersteunt deze mening met een citaat van Naomi Klein waarin ‘de drie pijlers van het neoliberale tijdperk – privatisering van de publieke sector, deregulering van het bedrijfsleven en het verlagen van de inkomsten- en omzetbelasting – [...] een ideologische muur [hebben] gevormd die een serieus antwoord op klimaatverandering al decennialang in de weg zit’ (60). De millennial-generatie, zo lijkt Ida’s boodschap, heeft het neoliberale systeem niet eigenhandig ingevoerd, maar moet nu wel de rotzooi ervan opruimen. Vervolgens worden ze door de ‘oprichters’ aangesproken op hun apathische houding. En dat roept irritatie op.

Ida’s millennial-positie is, zoals hierboven al blijkt, verweven met de mondiale, culturele en sociaaleconomische klasse van de globals waarin de televisie, met name het nieuws, fungeert als potentieel venster op de wereld van de protoglobals. Zo opent Ida Teletekst ‘om te zien of er ‘groot nieuws’ is’, wat inhoudt ‘dat het hele bovenste deel van de tekstpagina aan één onderwerp gewijd is, of dat de titel van een nieuwsbericht in capslock geschreven is’ (17). Als er geen verontrustende nieuwsitems zijn, kijkt Ida een samenvatting van een voetbalwedstrijd. Op sport kun je altijd rekenen: ‘Als er op dinsdagochtend een atoombom op China zou vallen, zouden de Europese competities het weekend daarna gewoon verder gaan, rouwbanden om de arm’ (18). Deze observatie impliceert dat als er ‘groot nieuws’ op Teletekst zou verschijnen, er waarschijnlijk alsnog weinig aan de leefwereld van de globals zou veranderen, behalve misschien een sensationeel televisiemoment. Van echte ‘crisis’ is geen sprake.

Ook wat betreft klimaatverandering speelt het nieuws een typische ‘globals-rol’. Als Ida in Italië is, vertelt Chiara wat volgens haar het probleem is:

‘[A]ls er ergens duizend mensen om zouden komen door een bomexplosie, zouden we wekenlang niets anders horen. Maar ieder jaar vindt er wel ergens een overstroming of een droogte plaats die minstens zoveel mensen het leven kost, en het enige wat je daarvan ziet, als je er al iets van ziet, is een kort itempje aan het eind van het journaal (105).

Klimaatverandering gebeurt in het onbeduidende ‘ergens’ en is dus niet nieuwswaardig. Daarbij, stelt Chiara, vallen de meeste klimaatdoden niet bij een natuurramp ‘maar veel geleidelijker, een voor een, verhuld als “gewone dode”’ (105). Bijvoorbeeld door een mislukte oogt, rellen die daarop volgen, of een vallende rotspartij: ‘Voor dat soort dingen zend je geen extra journaal uit’ (105). Chiara verbindt de falende representatie van klimaatverandering in het nieuws aan de onmogelijkheid om iemand aan te wijzen die de volledige schuld draagt voor de opwarming van de aarde: ‘Als je niemand direct en volledig de schuld kan geven, vinden we rampspoed niet zo interessant’ (105). ‘Maar’, vervolgt ze, ‘dat betekent niet dat er van schuld geen sprake is’ (105). De globals worden volgens Chiara te weinig geconfronteerd met de gevolgen van klimaatverandering. Ze ondervinden geen directe problemen in hun eigen leefomgeving, en zelfs in het nieuws klinken geen alarmbellen. De crisis blijft zo op afstand, terwijl de industrielanden (Amerika, Europa, Rusland, China, etc.) waar veel globals zich huisvesten intussen het grootste aandeel hebben in CO₂-uitstoot. Dat gebrek aan verantwoordelijkheid is volgens Chiara een groot deel van de instandhouding van het probleem.

4.1.6 Globalisatie, intersectie en empathie

Het is opvallend dat Marsman in *Het tegenovergestelde van een mens* weinig aandacht besteedt aan enerzijds het *mondiale* karakter van klimaatverandering en haar gevolgen en anderzijds de sociaaleconomische klassenverdeling die daarbij hoort. Ze gebruikt wel ‘mondiale’ woorden als ‘de mensheid’, ‘antropoceen’ en ‘apocalyps’, en vanzelfsprekend verwacht ik geen neomarxistische analyse in haar roman of de introductie van een nieuwe mondiale klassenverdeling, maar het conflict tussen apathie en activisme – dat duidelijk wordt gethematiseerd in de figuur van Ida – heeft wel in hoge mate te maken met mondiale categorieën als klimaat, geld, afkomst, educatie, macht en geografie. Die mondiale, intersectionele benadering is niet heel nadrukkelijk aanwezig in *Het tegenovergestelde van een mens* en lijkt bij te dragen aan de depolitisering van de programmatische klimaatboodschap in het boek.

Marsman geeft naast de klimaatcrisis wel veel ‘intersectionele’ aandacht aan genderaspecten, zo laten het mislukte komkommerexperiment, de in tweeën gehakte winterpeen en de in drieën uiteengevallen kleipiemel zich wellicht lezen als ‘falende’ fallussymbolen, terwijl er tegelijk veel vrouwen zijn die in het boek domineren en/of inspireren (onder meer Ida, Robin, Chiara, Ida’s moeder, Naomi Klein, Joni Mitchell, Marguerite Duras, Adrienne Rich, Jean Rhys, Patricia de Martelaere). Dat wil niet zeggen dat

er geen inspirerende mannen in de roman voorkomen, want filosofen als Timothy Morton, Blaise Pascal en Quentin Meillassoux passeren ook de revue, maar de nadruk ligt wel duidelijk op het vrouwelijke perspectief. Dat de versterkte positie van de vrouw samen kan gaan met de komst van een niet-antropocentrische wereldorde – een waarin mannen, vrouwen, maar ook dieren, planten en bomen een nieuw evenwicht vinden – is een thema dat de (ecofeministische) lezer uit de roman kan halen, maar wat niet expliciet benadrukt wordt. Terwijl Marsman, zoals eerder genoemd, op Twitter een bericht retweette waarin stond dat ‘je feminisme/activisme/betrokkenheid geen zak [betekent] als je niet iedere minderheid steunt’. Ook in het eerdergenoemde videogedicht vraagt Marsman aan een fictieve minister-president ‘Wat is het nou? Globalisatie of protectionisme?’, waaruit haar mondiale bewustzijn als auteur wel degelijk spreekt.

Toch is de aandacht voor economische, technologische en sociologische structuren op mondiaal niveau summier in *Het tegenovergestelde van een mens*. En dat is, gezien vanuit de radicaallinkse, neomarxistische, agonistische theorieën die ik hanteer in deze studie, maar ook vanuit het intersectionele karakter van klimaatverandering, opvallend. Rogier van Reekum en Willem Schinkel betoogden onlangs in hun artikel ‘Wat links nu te doen staat’, verschenen in *De Groene Amsterdammer*, dat de intersectionele benadering de nieuwe, linkse klassenstrijd is. Zij schrijven:

Het is cruciaal dat links haar beperkingen doorbreekt, door te leren van de politiek van antiracisme en antiseksisme, en door die posities te verenigen met de positie van antikapitalisme.²⁷

Dit sluit aan op wat Ernesto Laclau en Chantal Mouffe in *Hegemony and Socialist Strategy* de ‘logic of equivalence’ noemen (166). Volgens die logica kunnen verschillende democratische strijden elkaar in bepaalde contexten versterken:

The strengthening of specific democratic struggles requires [...] the expansion of chains of equivalence which extend to other struggles. The equivalential articulation between anti-racism, anti-sexism and anti-capitalism, for example, requires a hegemonic construction which, in certain circumstances, may be the condition for the consolidation of each one of these struggles’ (1985, 166).

Een gevaar van de ‘logic of equivalence’, beargumenteren Laclau en Mouffe, is dat het de autonomie van iedere, individuele strijd kan ondermijnen. Dit is, mijns inziens, wat Van

²⁷ Rogier van Reekum en Willem Schinkel, ‘Wat links nu te doen staat’, *De Groene Amsterdammer*, 14 maart 2018: <https://www.groene.nl/artikel/wat-links-nu-te-doen-staat>

Reekum en Schinkel zien gebeuren als zij in hun artikel stellen dat het platgetrapte label ‘identiteitspolitiek’ de *autonome* kracht van antiracisme, antiseksisme en antikapitalisme ondermijnt. Tegelijk maken zij het punt dat die autonome krachten zich juist moeten verenigen in een linkse strijd tegen de neoliberale hegemonie. Ook hier is dus sprake van een conflictueuze dynamiek: enerzijds is de ‘logic of equivalence’ de manier om krachten te bundelen ten gunste van de overkoepelende strijd tegen een voor minderheden onrechtvaardig systeem, anderzijds perkt dat de ‘logic of autonomy’ van iedere individuele strijd in wat de sterkte van de *struggles* kan doen afnemen.

Maar waarom schakelt Ida in *Het tegenovergestelde van een mens* haar genderstrijd niet nadrukkelijker gelijk aan haar klimaatstrijd? In de passage waarin Marsmans essay ‘Rubiks Kubus’ in Ida’s gedachten voorbijkomt, wordt het essay ‘Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence’ (1980) van Adrienne Rich genoemd. In dat essay betoogt Rich onder meer dat ‘lesbisch zijn’ niet alleen betekent dat iemand buiten de heteroseksuele norm valt, maar ook buiten de specifiek *mannelijke* dominantie in een kapitalistische wereld. Die intertekstuele verwijzing roept de ‘logic of equivalence’ op tussen anti-seksisme en anti-kapitalisme, maar toch wordt die lijn niet verder uitgewerkt in het leven van Ida. Hetzelfde gebeurt met aangehaalde citaten van Naomi Klein uit *This Changes Everything*. Bijvoorbeeld dit fragment waarin Klein een link legt tussen mannen, business en klimaat:

Naast een toenemende vraag naar mannen met wapens creëren droogte en overstromingen nog veel meer business opportuniteiten. Tussen 2008 en 2010 zijn er minstens 261 patenten aangevraagd die iets te maken hadden met het verbouwen van ‘klimaatbestendige’ gewassen – zaden die extreme weersomstandigheden zouden moeten kunnen doorstaan; en van deze patenten ging bijna 80 procent naar slechts zes agro-industriële giganten, waaronder Monsanto en Syngenta (61, 62).

In dit fragment is ook sprake van ‘the logic of equivalence’: mannelijke dominantie, het economische systeem en de voedselindustrie worden met elkaar in verband gebracht. Maar wat verhaaltechnisch volgt op deze intertekstuele verwijzing is een passage waarin Robin en Ida in bed liggen. Robin vraagt of Ida van haar houdt. Ida denkt erover na, geeft antwoord (‘Ja’), maar Robin is al in slaap gevallen. Ida verkeert vervolgens in een halve slaaptoestand waarin ze fantaseert over haar stageplek in Italië (‘Ik neem een duik in het stuwmeer’, 63). Als ze eindelijk slaapt, volgt een nieuw citaat van Klein waarin ze onder andere stelt dat ‘*onze economie [...] in oorlog [is] met vrijwel al het leven op aarde, dat van mensen inclusief*’ (63).

Opnieuw is de politieke ‘logic of equivalence’ een intertekstuele verwijzing en fungeert Ida als de individuele millennial-global die mijmert over haar liefde, werk en toekomst. De crisis die haar uiteindelijk het meest beïnvloedt, is het uitgaan van haar relatie met Robin, verder is er geen ‘geleefde praktijk’ waarin het klimaatprobleem tot een doorvoeld narratief leidt. Ook het feit dat Ida naar Italië gaat om klimaatonderzoek te doen, resulteert toch hoofdzakelijk in beslommingen over haar persoonlijke leven. Als de crisis zich wel onontkoombaar toont door de brekende stuwdam, betekent dat het destructieve einde van Ida’s verhaal. De ‘ideologie’, in het vocabulaire van Abou Jahjah, die het klimaatprobleem wél op urgente wijze agendeert, en de potentie heeft om het ‘narratief’ van een ‘gemeenschap’ in ‘crisis’ aan te zwingelen, blijft gedurende de roman verhuld in het aanhalen van citaten uit non-fictionele teksten. *Het tegenovergestelde van een mens* illustreert zo precies de hardnekkige strijd tussen enerzijds het apathische, individualistische bestaan van de westerse global dat voornamelijk centreert om het eigen, nog onaangetaste leven en anderzijds de informatieve alarmbellen die wereldwijd klinken om het gevoel van ‘crisis’, zij het kunstmatig en nog niet aan den lijve gevoeld, op te roepen zodat er mondiale, collectieve acties kunnen ontstaan die ingrijpen in de status quo.

De combinatie tussen non-fictie en het aankaarten van klimaatproblematiek is veelvoorkomend in literatuur, schrijft auteur Amitav Ghosh in *The Great Derangement*: ‘[I]t is a striking fact that when novelists do choose to write about climate change it is almost always outside of fiction’ (8). Het is zelfs zo dat klimaatliteratuur al gauw het stempel ‘science fiction’ krijgt, of de misschien nog problematischere woordcombinatie ‘climate fiction’. Ghosh stelt: ‘It is as though in the literary imagination climate change were somehow akin to extraterrestrials or interplanetary travel’ (7). Dit gebrek aan ‘literary forms’ om de ‘torrents’ van deze tijd de verbeelden, vervolgt Ghosh, is illustratief voor ‘the broader imaginative and cultural failure that lies at the heart of the climate crisis’ (8). De zoektocht naar beelden en woorden die de ‘hyperobjects’ – zoals Timothy Morton ongrijpbare fenomenen van deze tijd noemt (klimaat, internet, financiën, etc.) – kunnen symboliseren, vereist een verandering in het culturele denken van en over de mens. De taak van literatuur kan hierin bestaan dat ze die nieuwe beelden en woorden aandraagt. Marsman doet zonder twijfel een serieuze poging. Ze laat de literatuur een plek zijn waar klimaatverandering bespreekbaar is. Tegelijkertijd is *Het tegenovergestelde van een mens* symptomatisch voor de tweedeling tussen fictie en non-fictie zoals Ghosh het beschrijft; het is een zeer essayistisch boek en de ‘echte’ eyeopeners ten aanzien van de klimaatcrisis zijn afkomstig van non-fictionele citaten uit het werk van (klimaat)filosofen. De fictie daarentegen – Ida’s leven –

blijft ‘hangen’ in gedepolitiseerde beelden: de frustratie die het nieuws oplevert als spiegel van onze eigen passiviteit, de onmacht tegenover het alles omvattende klimaat, de fundamentele gebreken van de *homo economicus* die nog altijd rationeel handelt vanuit *self-interest*, en het idealistische verlangen naar een rechtvaardige wereld dat enkel theoretische of wispelturige expressies kent (‘overeenkomstig met het weer’, 23). *Het tegenovergestelde van een mens* illustreert om die redenen precies de impasse waarin de (westerse) mensheid verkeert en toont zo het culturele tekort om een nieuwe (utopische) toekomst te verbeelden waarin een alternatief verhaal realiteit kan worden. Steeds is er in de roman de aanzet tot activisme – Ida kiest ervoor om aardwetenschappen te gaan studeren, ze vertrekt naar Italië om klimaatonderzoek te doen, ze houdt zich in gedachten regelmatig bezig met de status van de wereld – maar dat activisme wordt altijd op de voet gevolgd door een verstikkende apathie waarin stuurloosheid domineert. Dat is ook de eindconclusie in *Het tegenovergestelde van een mens*: de stuwdambreuk overstroomt alles en er is geen richting meer.

Had het anders kunnen zijn? Marsman zet allerlei thematische lijnen uit en kiest schrijfvormen waar ze wellicht meer (of juist minder) mee had kunnen doen. Zo is het in de roman vaak onduidelijk wie nu precies aan het woord is: Ida, Marsman, een abstracte vertelinstantie? Sommige essayistische stukken – waarin bladzijden lang geen ik-figuur traceerbaar is – gaan plotseling weer over op het perspectief van Ida, die je als lezer bijna vergeten was. Dit gebeurt bijvoorbeeld in het hoofdstuk ‘Over de omlopen van de hemellichamen’ in het tweede deel ‘The Great Outdoors’. Het is een, voor de maatstaven van het boek, lange filosofische reflectie op het werk van Leopardi, Copernicus, Descartes, Kant, Meillassoux, Weisman en Pascal (138-147). Pas helemaal aan het eind komt waarschijnlijk Ida (maar misschien Marsman zelf) weer tevoorschijn: ‘Ik vind het leuk om na te denken over al deze filosofen [...]’. En ze vervolgt: ‘Maar de laatste tijd sta ik er steeds vaker bij stil dat de geschiedenis evenzeer een geschiedenis van dingen als een geschiedenis van mensen is’ (147).

Die laatste observatie sluit aan bij de deeltitel ‘The Great Outdoors’. Het is een verwijzing naar Meillassoux die de naam ‘The Great Outdoors’ gaf aan een leefomgeving waarin het cultuur-natuuronderscheid is opgeheven; ‘[e]en wereld waarin het menselijk bewustzijn geen rol meer speelt, of in ieder geval geen sleutelrol’ (144). Marsman lijkt dit idee bewust te willen realiseren in haar romandeel ‘The Great Outdoors’ door de vertelinstantie steeds zo abstract te maken, maar dat resulteert haast ontegenzeggelijk in de degradatie van de fictie en de promotie van non-fictie. Het effect is dat de lezer zich als het ware terugtrekt uit de verhaalstructuur – door afstand te ervaren met het ‘menselijk

bewustzijn' van Ida – en een buitenstaander wordt die enkel informatie opneemt.²⁸ De empathische kracht van literatuur, die toch hoofdzakelijk via het personale perspectief tot stand komt, verdwijnt zo naar de achtergrond. Ook de lezer kan zo een 'affectieve crisis' ervaren tijdens het lezen van *Het tegenovergestelde van een mens*, want met wie kan hij/zij zich identificeren als het zelfs onduidelijk is wie de focalisator is?

Ida is dus niet duidelijk *als mens* aan het woord en bevestigt zo het verwijt dat actuele romanpersonages geen betrokkenheid tonen met de wereld, terwijl er in *Het tegenovergestelde van een mens* tegelijkertijd wel een duidelijke thematiek is die betrekking heeft op de wereld. Zoals hierboven gesteld, zou het kunnen dat Marsman bewust heeft gekozen om het menselijke perspectief gedurende de roman 'uit te schakelen', om zo Meillasoux's interpretatie van 'The Great Outdoors' te construeren. Toch is het opvallend dat Marsman allerlei aanzetten geeft om een politiek thema in literatuur te verwerken, maar geen serieuze poging lijkt te wagen om daar de volledige urgentie aan mee te geven op een *literaire* manier.

4.1.7 De literaire vorm en depolitisering

De non-fictionele passages over de klimaatcrisis zijn niet duidelijk ingebed in de verhaalstructuur rondom Ida; het is voor het verhaal vaak niet *noodzakelijk* dat Ida in haar gedachtewereld nadenkt over concepten als natuur, object en subject. Een voorbeeld in dit verband is het klimaatsymposium waar Ida naartoe gaat in Italië. Ze is bij het symposium omdat ze als stagiaire onderzoek doet naar de stuwdam, maar dat onderzoek heeft nauwelijks een functie in de roman en ze wordt min of meer meegesleept door Chiara en Stephan. Op het symposium parafraseren onbekende sprekers – een soort abstracte literaire entiteiten, het zijn nauwelijks personages – het werk van Naomi Klein en Timothy Morton. Marsman kiest er hier dus niet voor om, bijvoorbeeld, Ida zélf of haar collega Chiara te laten spreken. Ida is tijdens het klimaatsymposium, net als de lezer, een passieve luisteraar, die eigenlijk vrij toevallig in het publiek is beland. De verhouding ten aanzien van de klimaatcrisis blijft zo, ook in literaire vorm, afstandelijk in plaats van empathisch; het narratief dwingt geen politieke betrokkenheid af in het luisteren naar de sprekers op het symposium. De lezer hoeft bijvoorbeeld niet zenuwachtig te zijn omdat Ida als hoofdpersoonage een presentatie gaat geven, de lezer hoeft ook niet bang te zijn voor controversiële gebeurtenissen tijdens het

²⁸ Die afstand tot Ida's perspectief gebeurt vaker in de roman, onder meer in 'Voor wie verdrietig is', 'Bergbewoners spreken zich uit' en in het tweede deel in '10', '11' en '15'.

symposium of te hopen op een ontmoeting met een bepaald fictief figuur; er is eigenlijk geen narratieve reden om tijdens het symposium op scherp te staan, terwijl daar juist politieke, kritische uitspraken gedaan worden over het klimaatprobleem, geo-engineering en ander wetenschappelijk onderzoek. Ook zijn er in *Het tegenovergestelde van een mens* weinig actieve dialogen over het klimaatprobleem, wat ook literaire passiviteit genereert: door een crisis alleen te *beschrijven*, in plaats van de personages erover te laten praten, ontstaat er een zekere afstand tot dat wat beschreven wordt en ontbreekt de affectieve, ‘inlevende’ dimensie. *Het tegenovergestelde van een mens* is hierdoor symptomatisch voor het gedepolitiseerde verlangen naar politiek zoals ik dat eerder al signaleerde voor de inhoud van het engagementsdebat in de literatuur in het algemeen: een werkelijk *politiek* verlangen mét invulling blijft uit. De vervreemding, en bijhorende apathie, domineert.

In *The Great Derangement* interpreteert Amitav Ghosh het gebrek aan literaire vormen om het klimaatprobleem in te gieten als onderdeel van de cultuur die het klimaatprobleem heeft veroorzaakt:

I have come to recognize that the challenges that climate change poses for the contemporary writer, although specific in some respects, are also products of something broader and older; that they derive ultimately from the grid of literary forms and conventions that came to shape the narrative imagination in precisely that period when the accumulation of carbon in the atmosphere was rewriting the destiny of the earth (7).

De komst van de roman is, anders gezegd, verweven met industrialisatie, technologisering en kapitalisme. Ze behoort toe aan de wereld waarin een ecologisch perspectief afwezig was en de opwarming van de aarde een feit werd. De roman en haar literaire technieken zijn onvermijdelijk verweven met het tijdperk waarin de mens ijkpunt was. Dat het moeilijk is om een nieuwe vorm te vinden waarin het klimaatprobleem *literair* besproken kan worden, is in dat opzicht niet verbazingwekkend. De klassieke romanvorm is daarom, net als het culturele denken, spreken en handelen, zo zou je kunnen stellen, aan vernieuwing toe – de taal is immers vorm én inhoud. Marsman lijkt aan deze behoefte gehoor te willen geven door te experimenteren met verschillende literaire vormen en zo te ‘zoeken’ naar oplossingen voor de literaire (en culturele) impasse om een nieuwe politieke wereld te verbeelden.

Hoewel de veelvormigheid in genre en lay-out zeker bijdraagt aan de ‘fluïditeit’ die de roman doorsijpelt – en die dus de inhoudelijke boodschap van de contradictoire ontologie vormelijk weerspiegelt –, lijkt de fragmentatie ook juist het onvermogen te versterken om de politieke boodschap op literaire wijze te integreren. Enerzijds door de eerdergenoemde

structurele koppeling tussen non-fictie, essayistiek en politiek, anderzijds door de minimalistische, poëtische vorm die Marsman hanteert en die ‘de diepte’ van de politieke boodschap soms in de weg staat. Zo heeft het gebruik van ‘poëtisch wit’ een duidelijk beeldende functie in het gedicht ‘sneeuw’ (99-104), maar verzwakt die vorm de politieke reden om het op dat moment in de roman over sneeuw te hebben, namelijk vanwege Chiara’s opmerking dat de opwarming van de aarde sneeuw in regen doet veranderen. Ida reageert enigszins apathisch op die mededeling door naar buiten te staren en te zien dat ‘het [...] inderdaad aan het regenen’ is (98). Daar voegt ze nog aan toe: ‘In Nederland sneeuwt het zelden’ (98), waarna het gedicht over sneeuw volgt. Het gedicht opent met een haardvuur dat wilde dieren afschrikt (hoewel ‘de muren’ dat eigenlijk al doen) en vervolgt met de sneeuw die het geluid van wilde dieren dooft maar hun voetsporen juist toont. De sneeuw heeft in het gedicht dus de functie om ‘het gevaar’ te kunnen zien en ze creëert daarnaast rust, stilte. Wellicht fungeert sneeuw hier als metafoor voor ‘veiligheid’ (want dan is de wereld in ieder geval niet te warm) en is het ‘haardvuur’ de aanstichter van het verdwijnen van de sneeuw (klimaatopwarming), want de slotzin luidt: ‘maar laten we eerlijk zijn, hier sneeuwt het zelden / zo wist het kabaal alle sporen uit’ (104). Zonder sneeuw is er kabaal en geen spoor meer om te volgen. Toch houdt ook het haardvuur ‘de wilde dieren’ weg en is het niet mogelijk om de sneeuw als ‘goed’ te lezen en het haardvuur uitsluitend als ‘slecht’. De betekenis van het gedicht is dus niet helemaal duidelijk wat betreft haar implicaties voor het klimaatprobleem en maakt dus ook de politieke boodschap over de mondiale temperatuurstijging diffuus. Als *Het tegenovergestelde van een mens* als klimaatroman bedoeld is, als een literair boek met een politieke inslag, dan bemoeilijken de vormelijke fragmentatie, poëtische stijl en overheersende koppeling tussen non-fictie, essayistiek en politiek de *literaire* integratie van de politieke boodschap.

5. Besluit

‘Waar het op neerkomt is dat de mensheid als geheel ook eenzaam is.’

- *Het tegenovergestelde van een mens*, 147

De cultuurhistorische inkadering van deze studie naar het conflict tussen apathie en activisme onder jongvolwassenen maakte inzichtelijk hoe het ‘warme bad’ van de jaren negentig in het nieuwe millennium werd ingeruild voor politieke chaos. De millennial-generatie is bij uitstek gevormd door de economische en technologische voorspoed van de jaren negentig, waardoor de afstand met de huidige humanitaire en klimatologische crises aanzienlijk is. Bovendien versterkt de *mondiale* schaal waarop deze problematiek zich aandient de dichotomie tussen apathie en activisme, want hoe kan een individu zich constructief positioneren tegenover grootschalige problemen als klimaatverandering, migratiestromen en financiële structuren? Via het werk van geschiedkundige Tine de Moor illustreerde ik in dit verband hoe gemeenschapszin en ‘collectieve acties’ veelvoorkomend zijn in de Nederlandse geschiedenis en bovendien de laatste decennia opnieuw zijn teruggekeerd in de sociaalpolitieke ruimte als antwoord op de ‘liberaliseringsgolf’ die eind jaren zeventig, via het economische marktdenken, radicaliseerde. De Moors onderzoek plaatste de terugkeer van activisme in een breder, historisch perspectief en bood tegelijk ruimte voor de nieuwe, hedendaagse vorm waarin activisme verschijnt.

In de politiek-theoretische analyse bestudeerde ik de westerse liberaaldemocratie in lijn met de neomarxistische denkers Ernesto Laclau en Chantal Mouffe om zo het conflict tussen apathie en activisme in een breder kader te plaatsen dan de generationele afbakening. Het fundamentele conflict dat Laclau en Mouffe toekennen aan de westerse democratie is de onoplosbare contradictie tussen liberale en democratische waarden. Zij stellen dat dat conflict niet verhuld moet worden door consensuspolitiek (‘polderen’), maar juist tot in haar uitersten moet worden benut *als conflict*. Die spanning tussen de liberale en democratische traditie is verweven met de tegenstelling tussen respectievelijk individualisme en collectivisme. Ik begreep het politieke conflict tussen apathie en activisme als enerzijds het ‘vervallen’ in individualisme (apathie) en anderzijds het ‘aanwakkeren’ van collectivisme (activisme). Schematisch ontstond zo het kamp ‘democratie, collectivisme, activisme’ tegenover het kamp ‘liberalisme, individualisme, apathie’. De contradictoire dynamiek tussen apathie en activisme raakte hierdoor ingebed in een historisch, cultureel en politiek framework dat *niet* enkel is terug te voeren op het hedendaagse jongvolwassen individu (onder het mom van ‘millennials zijn verwend en passief’), maar dat juist teruggaat naar de fundamentele van de westerse

liberale democratie. De naoorlogse dominantie van de neoliberale logica, samen met de radicale individualisering en mondialisering van de maatschappij, geven dat politieke fundament haar hedendaagse vorm. De strijd tussen apathie en activisme heeft volgens deze interpretatie dus een diepere oorsprong die geworteld is in de politieke uitgangspunten van de liberaaldemocratie.

Vanuit de politiek-theoretische diagnose las ik *Het tegenovergestelde van een mens* van Lieke Marsman als literaire expressie van de spanning tussen apathie en activisme in een jongvolwassen hoofdpersonage, maar ook als literaire poging van de auteur om een nieuw vocabulaire te ontwikkelen die de (schijnbare) binaire oppositie, zoals ze hier gesteld is, kan opheffen en de opening zoekt naar een nieuwe toekomstvisie passend bij wat Mouffe ‘agonistisch pluralisme’ noemt. Het constructief inzetten van conflict is in Mouffes theorie leidraad, zodat pluralisme kan bestaan. Dit onderzoek gaf mij het inzicht dat ‘constructief conflict’ bij uitstek een esthetisch middel is – zonder conflict geen boeiend narratief – en dat Mouffe in die zin een esthetische politiek voorstaat. Tegelijkertijd bleek uit de romananalyse dat de constructie van conflict in literatuur vrij makkelijk depolitiseert. Als een literair auteur – zoals Marsman – een politieke boodschap heeft, kan de esthetisering van conflict daarop een remmend of ondermijnend effect hebben. Het opzoeken van de confrontatie, zoals in activisme gebeurt, lijkt daarom een literaire uitdaging waarin apathie (in de vorm van depolitisering) op de loer ligt, want ‘het is maar fictie’.

Op verschillende niveaus is in dit onderzoek gebleken dat er sprake is van een conflict tussen activisme en apathie: cultuurhistorisch voor de millennial-generatie, politiek-theoretisch voor de westerse liberaaldemocratie en esthetisch voor het constructief inzetten van een politieke boodschap in literatuur. In alle gevallen staat ‘apathie’ in relationele oppositie tot ‘activisme’. Cultuurhistorisch is een ontwikkeling zichtbaar waarin (onder anderen) jongvolwassenen zoeken naar nieuwe toekomstvisies, naar progressieve manieren om de huidige wereld te ervaren en te beïnvloeden. Die zoektocht komt voort uit een ‘activistische geest’, maar vindt ook zijn weg in praktisch activisme zoals blijkt uit allerlei protestbewegingen die de afgelopen jaren zijn ontstaan (van Occupy tot de #metoo-campagne). Tegenover dat activisme blijft echter ook apathie bestaan. De meeste millennials leven nog altijd als ‘globals’ in een welvarende maatschappij die zowel cultureel als economisch is geïntegreerd in de mondiale orde. Ze ervaren geen crisis ‘aan den lijve’ en kunnen zich dus makkelijk afwenden van wereldwijde problemen omtrent klimaat, migratie, voedsel, geld, werk, et cetera. Bovendien duidt de zoektocht naar nieuwe toekomstvisies, in woorden van Abou Jahjah, op een gebrek aan ‘ideologie’ die een gemeenschappelijk narratief

zou kunnen verstevigen.

Ook politiek-theoretisch bleek er sprake van een relationele oppositie tussen apathie en activisme; ervan uitgaande dat activisme een gemeenschap impliceert en apathie het gebrek daaraan. De nadruk op (liberale) individuele vrijheid werkt het belang van (democratische) gemeenschap en sociale strijd tegen. De liberaaldemocratie is dus gebaseerd op een onoplosbaar conflict waarin beide tradities elkaar tegenwerken maar ook met elkaar verweven zijn. Die tegenstelling én verwevenheid is ook duidelijk aanwezig in het conflict tussen apathie en activisme, waarin apathie neigt naar de liberale traditie terwijl activisme aanhaakt op democratische ideeën. Deze analyse, gebaseerd op de theorie van Laclau en Mouffe, heeft duidelijk gemaakt dat de cultuurhistorische interpretatie waarin politieke passiviteit vooral op het conto van jongvolwassenen wordt geschreven niet voldoende is. Apathie en activisme zijn onder meer de uitvloeisels, of ‘het product’, van een tweehonderdjarig politiek systeem dat in zichzelf relationeel en oppositioneel is.

Ten slotte geldt ook voor de literatuur dat apathie en activisme in relationele oppositie staan. De beginvraag van deze studie luidde: ‘Kan literatuur activistisch zijn – in Nederland, anno 2018?’ Het antwoord is bevestigend én ontkrachtend. Omdat het in literatuur mogelijk is om ‘conflict’ als constructie in te zetten, zou het – in de paradoxale liberaaldemocratie – bij uitstek een medium kunnen zijn dat een politieke boodschap uitdraagt volgens Mouffes ‘agonistisch pluralisme’. Literatuur heeft, anders gezegd, de capaciteit om het conflict tussen liberalisme en democratie *als conflict* te benutten en zo een cultuurproduct te zijn dat gehoor geeft aan de fundamenteën van de (Nederlandse) maatschappij. In *Het tegenovergestelde van een mens* blijkt dit omdat Marsman via allerlei tegenstellingen – zowel thematisch als stilistisch – wél een verhaal kan construeren dat binnen de kanten van het boek ‘af’ is. Ze creëert daarmee een tijdelijke ‘hegemonie’ die met de komst van nieuwe interpretaties of nieuwe boeken onmiddellijk wordt gerelativeerd in haar eigen waarheden. Toch blijkt ook uit de romananalyse dat de politieke boodschap van het narratief niet vanzelfsprekend of overtuigend is. In een esthetische context verzandt een politieke boodschap, die in *Het tegenovergestelde van een mens* hoofdzakelijk klimatologisch is, al gauw in een gedepolitiseerd narratief. Marsmans fragmentarische en genre-overschrijdende schrijfstijl bevestigt dit punt: ze laat zien dat ze non-fictie nodig heeft om een politieke positie in te nemen.

Literatuurlijst

- Abou Jahjah, Dyab. *Pleidooi voor radicalisering*. Amsterdam/Antwerpen: De Bezige Bij, 2016.
- Asscher, Maarten. *Kellendonkleding 2015. Engagement, taal en verbeelding*. Nijmegen: Macxmedia, 2015.
- Beck, Ulrich. *De wereldrisicomaatschappij. Op zoek naar de verloren zekerheid*. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2015 [1986].
- Bodemgom, Fiep. 'Wat is een klimaatroman?', in: *De Nederlandse Boekengids*, 4, 2017, 53-56.
- Bradley, Arthur. 'Thinking the Outside: Foucault, Derrida and Negative Theology', in: *Textual Practice*, 16 (1), 2002, 57-74.
- Bregman, Rutger. *Gratis geld voor iedereen. Over het basisinkomen, de 15-urige werkweek en een wereld zonder grenzen*. Amsterdam: de Correspondent, 2016.
- Butler, Judith. *Frames of War*. London/New York: Verso, 2009.
- Dautzenberg, Anton. 'Een te kleine broek maakt je impotent', in: *NRC Handelsblad*, 25 juli 2014.
- Demeyer, Hans en Vitse, Sven. 'Revanche of conflict? Pleidooi voor een agonistische literatuurstudie', in: *Spiegel der Letteren*, 56 (4), 2014, 511-538.
- Demeyer, Hans en Vitse, Sven. 'De affectieve dominant. Een ideologiekritische lezing van recent Nederlandstalig proza', in: *TNTL*, (2), 2018 (nog te verschijnen).
- Dijk van, Yra, en Olon, Merlijn. 'Radicaal relationisme', in: *De Gids* (3), 2015.
- Ghosh, Amitav. *The Great Derangement*. Chicago: University Press, 2016.
- Halsema, Femke. *Macht en verbeelding*. Stichting Maand van de Filosofie, 2018.
- Jaeger, Toef. 'Kunst biedt redding', in: *NRC Handelsblad*, 29 augustus 2014.
- Kennedy, James C. *Bezielende verbanden*. Amsterdam: Bert Bakker, 2009.
- Kretzmann, Norman, en Stump, Eleonore (ed.). *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts Volume 1. Logic and the Philosophy of Language*. Cambridge: University Press, 1989.
- Laclau, Ernesto en Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londen/New York: Verso, 2014 [1985].
- Loontjens, Jannah. *Roaring nineties. Of hoe de filosofie mijn leven heeft veranderd*. Amsterdam: Ambos | Antos, 2016.
- Luyendijk, Joris. *Dit kan niet waar zijn. Onder bankiers*. Amsterdam: Atlas Contact, 2015.

- Marsman, Lieke. *Het tegenovergestelde van een mens*. Amsterdam: Atlas Contact, 2017.
- Marsman, Lieke. *Man met hoed*. Amsterdam: Atlas Contact, 2017.
- Moor de, Tine. ‘Homo Cooperans. Instituties voor collectieve actie en de solidaire samenleving’, Oratie (Universiteit Utrecht), uitgesproken op 30 augustus 2013.
- Mouffe, Chantal. *Agonistics. Thinking the World Politically*. Londen/New York: Verso, 2013.
- Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. Londen/New York: Verso, 2009 [2000].
- Piketty, Thomas. *Kapitaal in de 21ste eeuw*. Amsterdam/Antwerpen: De Bezige Bij, 2016 [2013].
- Reekum, van Rogier, en Schinkel, Willem. ‘Wat links nu te doen staat’, in: *De Groene Amsterdammer* (11), 2018, 38-41.
- Rooden van, Aukje. *Literatuur, engagement en autonomie*. Amsterdam: University Press, 2015.
- Romeijn, Aafke. ‘Schrijvers, stop met decadente wegekijkerij’, in: *de Volkskrant*, 4 december 2016.
- Scheffer, Paul. ‘Het multiculturele drama’, in: *NRC Handelsblad*, 29 januari 2000.
- Standing, Guy. *The Precariat. The New Dangerous Class*. Londen: Bloomsbury Academic, 2011.
- Siemens, Herman. ‘Nietzsche’s Critique of Democracy’, in: *Journal of Nietzsche Studies* (38), 2009, 20-37.
- Trend, David (ed.). *Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State*. Londen/New York: Routledge, 1996.
- Vries de, Joost. ‘Huisgenoten’, in: *Vechtmemoires*, 2014, 205-218.
- Vries de, Joost. ‘Modieus academisme’, in: *De Gids* (4), 2015.