

ily cere-
cahier

riding the blinds
maggie nelson

ily cere- cahier 42a
a part of:

Maggie Nelson
Over vrijheid

In kunst, seks, drugs en klimaat

Vertaald door Nicolette Hoekmeijer

Uitgeverij Atlas Contact
Amsterdam/Antwerpen

4 Riding the blinds

TRAVEL TOWN – GAME OVER – HET HUIS VAN MODERNE VRIJHEDEN
– ONZE KINDEREN EN ONZE KINDSKINDEREN – WAT HEEFT DE TOE-
KOMST OOIT VOOR MIJ GEDAAN? – AKELIGE GEVOELEN, NOGMAALS
– POLITIEK EN THERAPIE – RIDING THE BLINDS

TRAVEL TOWN

Omdat hij mijn zoon is, lijkt hij de eerste jongen ooit die verzot is op treinen. De afgelopen twee jaar heb ik niet alleen uren YouTube gekeken, naar filmpjes die ik niet anders kan omschrijven dan als conceptuele uithoudingsvermogenvideo's van stoomtreinen die in real time door Amerikaanse plattelandstadjes rijden (eerst zie je rook, dan is het eindeloos wachten op de trein die langs zoekt), maar hebben hij en ik ook samen veel tijd doorgebracht in Travel Town, een doodlopend stuk van Griffith Park waar onvoorstelbaar grote locomotieven een laatste rustplaats hebben gevonden. De eerste stop is stevast de grootste, zwartste locomotief, met nummer 3025, die hier als eerste is terechtgekomen. We beklimmen het steile trappetje – de vliegwielen behoren tot de grootste ooit gemaakt – zodat hij in de cabine kan plaatsnemen, waar hij Jim is, de heldhaftige machinist uit Virginia Lee Burtons klassieker *Choo Choo*, een van de ontelbare kinderboeken, meestal geschreven door witte vrouwen in de eerste helft van de twintigste eeuw, waarin een voortdenderende locomotief, die gewoonlijk wordt aangeduid met een vrouwelijke naam of een vrouwelijk voornaamwoord, tot stilstand moet worden gebracht om vervolgens aan een zware ketting terug te worden gesleept naar de loods, waar ze uit de droom wordt geholpen dat er meer uit het leven valt te halen dan haar Jim dienen.

Eenmaal in de cabine legt mijn zoon zijn linkerhand op de reguleur, steekt zijn rechterhand uit het raampje en bedient de locomotief, met een enkele onderbreking om de tender van denkbeeldig water en kolen te voorzien, met een enthousiasme waar ik zelden van zo nabij getuige van heb kunnen zijn. *WOO-HOO, WOO-HOO! DINGA DINGA DINGA!* roept hij, terwijl denkbeeldige vergezichten voorbijschieten, denkbeeldige wind door zijn haren jaagt. God sta de kleuters bij die ook even willen terwijl hij in de cabine zit. 'De machinist moet ruimte hebben,' zegt hij met een afwerend opgestoken hand – nog geen drie jaar oud.

Ik denk vrijwel elke keer dat we samen naar Travel Town gaan: *ik ben nog nooit zo gelukkig geweest*. Soms zeg ik het zelfs hardop, tegen hem of tegen mezelf of gewoon voor me uit, in het onverschillige luchtledige. Het is een van de lessen die ik heb geleerd over gelukkig zijn: als je het bent, is het goed om het te zeggen. Zodat er later, als je depressief of somber bent en zegt 'ik ben gewoon nooit gelukkig geweest' een spoor van hoorbare getuigenissen van het tegendeel bestaat.

'Het einde van de wereld heeft zich al aangediend,' schrijft Timothy Morton. En dat niet alleen, zegt Morton, ook kunnen we 'met griezelige precisie vaststellen wanneer het einde van de wereld in gang is gezet. [...] Dat was in april 1784, toen James Watt patent aanvroeg op de stoommachine, waarmee een begin werd gemaakt met het ophopen van koolstof in de aardkorst – doordat vanaf dat moment de mensheid uitgroeide tot een geofysische kracht op planetaire schaal.' Dit tijdperk – ons tijdperk – dat wordt gekenmerkt door de invloed van de mens op de aarde – wordt gewoonlijk het *Antropoceen* genoemd.¹

Natuurlijk had ik al zo mijn bedenkingen tegen stoomtreinen: naast het antifeministische narratief dat ik hierboven noem (waarin een krachtige verwijzing is vervat naar het verlangen van de vrouwelijke locomotief om los te breken), wordt in vrijwel elk treinenboek dat we in huis hebben de rol verheerlijkt die de spoorwegen hebben gespeeld in wat nog altijd eufemistisch wordt omschreven als 'het stichten van nederzettingen in het Wilde Westen', waarbij de bloedbaden vrolijk worden genegeerd. Natuurlijk weet ik, wist ik, van de rol die slaven en contractarbeiders hebben gespeeld bij de aanleg van de spoorlijnen, of van de rol die ze de

afgelopen twee eeuwen hebben gespeeld om de winning, het transport, het gebruik en de verkoop van fossiele brandstoffen mogelijk te maken, wat ongetwijfeld allemaal herinnerd zal worden – als er nog iemand is om het zich te herinneren – als een toonbeeld van menselijke kortzichtigheid, inheligheid en uitbuiting.

Maar toch ben ik hier, ik kijk hoe mijn zoon zogenaamd deze verstilde locomotief bedient, ik laaf me aan zijn prachtige gezicht, terwijl hij zich met open mond vergaapt aan alle locomotieven die hij zo mooi vindt, waar hij niets van begrijpt behalve wat een menselijk wezen van nog maar net drie jaar kan bevatten: ze zijn spectaculair groot en machtig; ze maken harde geluiden; ze stoten wonderlijke wolken zwarte rook uit; en als ze eenmaal op stoom zijn, roepen ze een gevoel op van vrijheid – snelheid, transformatie, loslaten, ontsnappen, anonimiteit, rush – of je nou ín zo'n trein zit of er eentje langs ziet razen. (Deze merkwaardige wederkerigheid ervaar je heel sterk bij de minstoomtrein die een rondje door het park rijdt, en waarbij het haast onmogelijk is om niet te zwaaien, ongeacht of je een passagier bent of een toeschouwer.) Daar sta ik dan, en ik ervaar nog altijd het (mij) tot voor kort onbekende gevoel van volkomen, ongecompliceerd geluk bij het zien van het volkomen, ongecompliceerde geluk van een ander, bij het aanschouwen van een nieuw begin op deze wereld, terwijl onder dit tafereel de tekst meeloopt *Het einde van de wereld heeft zich al aangediend*.

Maakt wat mijn zoon en ik doen deel uit van het einde, al voelt het voor ons allebei als een begin? Bestaat er een nieuw begin dat niet al de kiem in zich draagt van het eigen einde? 'Als je een kind baart en je wilt je werkelijk aan het leven vastklampen, kun je bij de geboorte beter niet de navelstreng doorknippen,' schrijft Trungpa. 'Ofwel jij zult meemaken dat je kind sterft, of je kind zal meemaken dat jij sterft. Dit is misschien een sombere kijk op het leven, maar het is wel waar.' Volkomen onverdraaglijk, volkomen normaal.

Een van de intellectuele en emotionele problemen van de klimaatcrisis is dat we in een staat van vertwijfeling belanden over de vraag of de tijd waarin we leven heel gewoon is of juist uitzonderlijk. Door de eeuwen heen hebben wijzen gewaarschuwd tegen het waanidee dat onze specifieke tijd op aarde uitzonderlijk is, en ze hebben ons in herinnering

gebracht dat alle vormen van leven, waaronder het leven op aarde, altijd vergezeld zijn gegaan van de geest (en de realiteit) van tijdelijkheid en uitsterven. 'Zijn wij niet van uitzonderlijk belang omdat onze eeuw dat is? – onze eeuw met haar unieke Holocaust, de vluchtelingenstromen, de opeenvolgende totalitaire volkerenmoorden; onze eeuw met haar antibiotica, siliconenchips, mensen op de maan en doorgeknipte genen?' schrijft Annie Dillard. 'Nee, dat zijn wij niet en dat is onze eeuw niet. De tijden waarin we leven zijn gewone tijden, een flard van het bestaan zoals alle flarden van het bestaan. Wie kan het aan dat onder ogen te zien, of wie is bereid erover na te denken?' Aan de andere kant zijn er de echt verontrustende mededelingen, van klimaatwetenschappers en milieudeskundigen, voor wie ze maar wil horen, dat ons handelen in de afgelopen tweehonderdvijftig jaar een zesde massa-extinctie in gang heeft gezet, waarbij de komende decennia alleen al een miljoen soorten zullen uitsterven, en dat ons lot is verbonden aan dat van die soorten, ongeacht de vraag of wij ons dat realiseren en het willen horen.² Ja, er is eerder sprake geweest van massa-extincties, waarbij ook een aantal keer te veel koolstofdioxide in de atmosfeer terecht is gekomen. Maar in de half miljard jaar dat er dierlijk leven is op aarde, is dat maar een paar keer voorgekomen, en niet een van die keren was het te voorkomen geweest, zoals dat nu geldt (of gold); niet een van die keren werd het veroorzaakt door één specifieke soort (laat staan door een soort die zelf in staat is de dreiging af te wenden). Met name de afgelopen zestig jaar is er veel schade aangericht: de stoommachine en de ontwikkeling van de moderne petroleumindustrie mogen dan het startsein hebben gegeven voor het gebruik van fossiele brandstoffen, maar meer dan de helft van de CO₂-uitstoot heeft plaatsgevonden na 1988, toen klimaatactivisten – en oliemagnaten – allang wisten dat de dampkring deze emissies zou vasthouden ('het broeikaseffect'), waarmee een niet terug te draaien opwarming in gang werd gezet.³

Niemand wil een van Dillards onnozelen zijn, in de ban van een ahistorische, in spiritueel opzicht ongefundeerde overtuiging dat onze tijd van uitzonderlijk belang is, maar het lijkt net zo absurd (om niet te zeggen genocidaal, geocidaal) om de ogen te sluiten voor de opmerkelijke feiten van onze tijd die, als je je ervoor openstelt, ontzag inboezemen (evenals angst, verdriet, woede en andere moeilijk te verdragen gevoelens). Zelfs als je Dillards wijze woorden ter harte neemt, betekent dat nog niet auto-

matisch dat alles goedkomt. We kunnen onszelf troosten met de gedachte dat de aarde of het universum in bredere zin het wel zonder ons zal weten te stellen – zoals theoreticus Andrew Culp het heeft verwoord: ‘de detonatie van alle nucleaire wapens op de hele wereld zal voor Gaia niet meer zijn dan een warm zomerbriesje’ – maar een dergelijk perspectief helpt ons niet per se bij het zoeken naar een manier om te leren omgaan met het ‘sombere beeld van de toekomst van het leven, waaronder het menselijk leven’, dat ons volgens de National Academy of Science te wachten staat, of bij het zoeken naar een manier om de koers te verleggen. Als met het patent op de stoommachine ons lot is bezegeld, is het niet onlogisch dat de mensheid die is vastgeketend aan een voortdenderende trein een van de bekendste metaforen is voor onze huidige hachelijke situatie.

Is het dan zo gek dat velen liever meerijden op de koppelstangen tussen de wagons, zonder te zien waar we op af stuiven – *riding the blinds* – omdat we alleen zo het leven aankunnen? Is het dan zo gek dat velen tegenwoordig in de ban lijken van een versie van vrijheid die nihilistisch van aard is, gedreven door onmacht, ontkenning, escapisme of onverschilligheid, in plaats van door een versie van vrijheid die ons de mogelijkheid voorhoudt – en daar ook echt in gelooft – van permanente co-existentie, wederzijdse hulp en overleving? Bij vrijwel elk ander probleem – de puinhopen van het kapitalisme, racisme, een natuurramp op kleinere schaal – zou je kunnen stellen dat iets eerst erger moet worden voordat het beter kan worden, een beetje analoog aan het idee dat het vlak voor de dageraad het donkerst is. Meestal ga ik niet mee in dergelijke redeneringen, maar zelfs als ik dat wel zou doen, dan nog gaat het niet op voor het broeikas-effect. We kunnen weliswaar de hoop koesteren dat we bepaalde systemen of ideologieën tot de grond aan toe kunnen afbranden om uit de as een betere wereld te laten verrijzen, maar de atmosfeer kunnen we niet platbranden en vervolgens weer opbouwen. Geen van de clichés over de geduldige arbeid die is vereist voor democratie of sociale rechtvaardigheid houden stand nu we worden geconfronteerd met een ecologisch dilemma dat, zoals klimaatactivist van het eerste uur Bill McKibben het formuleert, ‘de eerste crisis met een deadline is waarmee de mensheid ooit te maken heeft gekregen’. Zelfs als we vanaf nu helemaal geen CO₂ meer zouden uitstoten, is de aarde al opgewarmd en zullen de gevolgen daarvan decennia, zo niet eeuwen, merkbaar blijven.⁴ De taak

waarvoor we ons nu geplaatst zien is dan ook niet langer het voorkomen van klimaatverandering, maar ‘beperken en aanpassen’: het beperken van de schade die we al in gang hebben gezet, door met een snelle decarbonisering een verdere temperatuurstijging af te wenden, en aanpassen aan de veranderingen ten gevolge van de opwarming die we al hebben veroorzaakt. Als we niet snel ernst maken met het beperken – binnen de komende tien jaar, zeggen de meeste experts – zal het aanpassen exponentieel moeilijker worden. Uiteindelijk zal het ons misschien niet lukken.

Dit zijn lastige feiten. Als je hierbij stilstaat is het verleidelijk om je toevlucht te nemen tot apocalyptische fantasieën waarin het hele menselijke experiment (of de aarde) in één pijnloze flits en knal ophoudt te bestaan. Door dergelijke fantasieën hoeven we ons geen voorstelling te maken van alle inspanningen die vereist zijn voor het beperken en aanpassen – laat staan dat we er verantwoordelijkheid voor voelen. Door de fantasie van een eerlijk verdeelde apocalyps hoeven we ook niet in het reine zien te komen met het feit dat de mensen die al heel lang de eerste en de zwaarste klappen krijgen, de zwaarste klappen zullen blijven krijgen, waarmee de nihilistische houding ‘geniet ervan zo lang het nog kan’ een zoveelste voorbeeld is van het afwentelen van de last en het lijden op kwetsbaardere anderen.⁵ Zoals Isabelle Stengers, een Belgische filosoof, het heeft verwoord zal de opwarming van de aarde geen ‘mythisch, abrupt einde van de wereld’ teweegbrengen, maar zal het eerder ‘een traag proces zijn’ waarin ‘onze kinderen en onze kindskinderen moeten meegaan, om te leven in de technologisch hoogstaande ruïnes van onze dromen’. Wat is Travel Town anders, kun je je afvragen?

GAME OVER

De bovenstaande paragrafen heb ik enkele jaren geleden geschreven. We hadden vijf jaar, die inmiddels zijn verstreken, om de CO₂-uitstoot terug te dringen; er is vijf jaar aan uitstoot bij gekomen in de atmosfeer, en de lijn is nog altijd stijgende. Ik weet niet hoe het ervoor zal staan als deze woorden van de drukker komen, maar ik zou mijn geld niet inzetten op een radicale verandering. Nooit eerder is de tijd die het kost om te schrijven, *het geduldige werk dat ons ongeduld naar vrijheid vormgeeft*, me zo zwaar gevallen, was

hij zo duidelijk *ontoereikend*. Mijn zoon is niet langer geïnteresseerd in treinen – we hebben zijn met zorg verzamelde verzameling Thomas-treinen al lang geleden weggegeven; toen we vorige week naar de parkeerplaats van de dierentuin van Los Angeles waren gefietst, om de hoek van Travel Town, zei hij dat hij zich die plek niet eens meer kon herinneren, terwijl ik in de veronderstelling verkeerde dat het een onuitwisbare indruk had gemaakt. (We waren naar de parkeerplaats van de dierentuin gegaan omdat we hadden gehoord dat die als gevolg van de pandemie helemaal leeg was; ik keek toe terwijl hij, inmiddels acht, rondjes draaide op de gigantische betonnen vlakke, oefende om op zijn pedalen te staan, om vaart te meerderen. Aangezien er niemand anders in de buurt was, mocht hij van mij zijn mondkapje afdoen, zodat hij de wind ook echt kon voelen.)

Er gaat geen dag voorbij dat ik me er niet over verbaas dat ik een kind heb voortgebracht dat zo opgewekt is, zo veerkrachtig, zo optimistisch. *Maak je niet zo'n zorgen, mam, het leven moet ook leuk zijn!* zegt hij tegen me. Of: *Maak je geen zorgen, mam, ik kan het heus!* En dat laatste met al het vertrouwen en de kennis van iemand die hier al eerder (en vaker) zijn opwachting heeft gemaakt. Toen ik zwanger was, had ik al sterk het gevoel dat hij hier niet voor het eerst kwam: hij had een aandoening die de artsen zorgen baarde; na elke afspraak die de buitenwereld zorgen baarde, vroeg ik hem: *Hé, alles goed daarbinnen?* *BAM! BAM!* schopte hij dan. Hij schopt nog steeds.

Ik vroeg ooit aan een therapeute of al zijn geruststellende woorden betekenden dat ik mijn angsten op hem overdroeg, hem dwong om voor mij te zorgen in plaats van andersom (iets wat ik mijn moeder lange tijd, en waarschijnlijk onterecht, had verweten, iets waarvan ik had gezworen het niet te herhalen als ik zelf ooit kinderen zou krijgen). De therapeute kwam met de volkomen verrassende gedachte dat hij het misschien tegen zichzelf had, als een manier om zichzelf te leren dapper te zijn, om zichzelf te troosten, zich staande te houden. *Stel je voor, Moeder – hij heeft het niet altijd tegen jou!* Hij heeft een relatie met zichzelf. *Hij heeft een zelf.* Daar praat hij tegen. Al is jouw angstvallige zorgzaamheid voor je eigen gevoel nog zo onontkoombaar of onontbeerlijk, het is niet zijn alles en zal dat ook nooit zijn. *Wat een opluchting.*

Het is geen opluchting dat hij een manier zal moeten vinden om te overleven in de 'technologisch hoogstaande ruïnes van onze dromen' (al klinkt dat beter dan branden, onophoudelijke branden, zoals nu in Californië, waar ik zit te schrijven). Maar ergens is het wel troostrijk dat zijn situatie niet uitzonderlijk is, in zoverre dat investeren in dromen ook altijd het echec dichterbij heeft gebracht. *Wreed optimisme*, noemt theoreticus Lauren Berlant dat. Naarmate mijn zoon ouder wordt zal zijn aangeboren vermogen om dapper te zijn, te overleven en zichzelf te troosten ongetwijfeld op de proef worden gesteld: laatst vroeg hij me, voor het slapengaan, met atypisch trillende stem: *Mama, is het waar dat de aarde net zo heet wordt als Venus als we niet minder benzine gaan gebruiken, en dat ik dan doodga?* Hoewel ik al maanden aan weinig anders had gedacht dan het broeikaseffect, had ik er tegen hem met geen woord over gesproken. Terwijl ik zocht naar een goed antwoord, viel mijn oog op een proefdruk die ik onlangs opgestuurd had gekregen, van Roy Scrantons nieuwste boek *We're Doomed. Now What?* In de inhoudsopgave stond dat het laatste essay was getiteld 'Een dochter grootbrengen in een wereld die gedoemd is' – pagina 305. Ik bladerde meteen naar pagina 305, in de hoop daar iets te vinden waar ik wat aan zou hebben. Maar pagina 305 was blanco, op de woorden na: 'Laatste versie van essay *We're Doomed. Now What?*' Precies op dat moment onderbrak mijn zoon mijn overpeinzing en deed er nog een schepje bovenop met de vraag: *Of word ik gewoon doodgeschoten?* Uiteindelijk probeerde ik hem op beide vragen een geruststellend antwoord te geven zonder me te verlaten op *wreed optimisme*, maar hij hield mijn halfslachtige pogingen al snel voor gezien. Hij gaf een klopje op mijn arm en zei: *Laat maar, mam. Als dat gebeurt, gaan we samen. Dan hebben we een mooi leven gehad.* Alleen stonden er nu tranen in zijn ogen.

Of we het nu willen of niet, de vraag *welke verhalen we elkaar – en onszelf – vertellen* is een van de kernpunten geworden in de discussie over het broeikaseffect. Het veld wemelt van de narratieve kwesties, variërend van het genre (Zitten we midden in een apocalyps? Een horrorverhaal? Een tragedie? Een fabel? Een verzinsel? Een typologie?), de verschillende ontstaansgeschiedenissen ('Het was april 1784 toen James Watt patent aanvraagde op de stoommachine'), het probleem dat we niet weten hoe het verhaal eindigt of zich ontwikkelt (klimaatwetenschappers zijn het erover eens dat de aarde opwarmt, maar er wordt nog gedebatteerd over vragen

als ‘tempo en concrete vorm’), zelfs de waarde van verhalen an sich (Is het nog wel de moeite waard om verhalen te vertellen of vast te leggen als het steeds twijfelachtiger wordt of er een toekomstig menselijk publiek zal zijn? Wat kunnen de verhalen van mensen van heel vroeger ons leren over de huidige crisis? Wat is de relatie tussen het vertellen en het aanpassen van verhalen, of tussen het vertellen van verhalen en evolutie?), enzovoort.

Dat is allemaal begrijpelijk gezien het feit dat de opwarming van de aarde, net als een verhaal, een temporele kwestie is. Het is het gevolg van de ophoping van CO_2 in de atmosfeer van de aarde, een ophoping die in de loop der tijd heeft plaatsgevonden door het individuele en collectieve handelen van miljoenen mensen gedurende honderden jaren waarin grondstoffen zijn verbrand die zijn ontstaan in miljoenen jaren, waarin miljoenen mensen hebben geleefd en zijn overleden. In een barmhartige bui zou je kunnen zeggen dat de tragedie van de opwarming van de aarde deels een tragedie is van hebzucht, en deels een tragedie van het onvermogen van de menselijke geest – of de geest van sommige mensen – om de diepe tijd te erkennen en je daar iets aan gelegen te laten liggen.⁶ (Die twee houden natuurlijk verband: wie alleen uit is op eigen gewin draagt gewoonlijk geen zorg voor de toekomst en geeft weinig om het verleden, al hebben sommige mensen dat makkelijker weten te combineren dan anderen.)

Ik heb de uiteindelijke versie van Scrantons boek niet gelezen, maar het lijkt me onwaarschijnlijk dat hij ‘de mogelijkheid van een nieuwe omwenteling in de toekomst’ zal projecteren op zijn lezers of zijn dochters, ik heb eerder het idee dat hij ons wil aansporen om ‘op een waardige manier in het reine te komen met de onomkeerbaarheid van het uitsterven van de mensheid, en van ontelbare andere soorten die daarmee samenhangen’. Dit zijn niet de woorden van Scranton, maar van politiek-theoreticus William Connolly, die de ‘game over’-houding typeert van sommige – en misschien wel steeds meer – klimaatwetenschappers zoals Guy McPherson, die voorspelt dat het uitsterven van de mens eerder – veel eerder zelfs – zal plaatsvinden dan sommigen denken; McPhersons conservatieve schatting is 2030, het jaar waarin mijn zoon achttien wordt, negen jaar na de publicatie van dit boek.

Connolly heeft zijn bedenkingen bij McPherson – niet vanwege de onwaarschijnlijkheid van McPhersons beweringen, maar met name omdat ‘McPherson aan nog niet één oude man heeft duidelijk gemaakt hoe hij zijn kinderen, partner, studenten, kleinkinderen en Facebook-vrienden op de hoogte moet stellen van deze onverbiddelijke toekomst’. Theoreticus Donna Haraway kan zich vinden in deze kritiek en zegt dat de ‘game over-houding heel goed te begrijpen valt nu we midden in de zesde massa-extinctie op deze aarde zitten’, maar zij maakt zich grote zorgen over de ontmoedigende uitwerking op andere mensen, onder wie jongeren, zoals haar studenten. ‘Het is een precair evenwicht,’ schrijft Haraway, ‘tussen enerzijds erkennen dat de problemen ernstig en verstrekkend zijn en anderzijds meegaan in een abstract futurisme met zijn affecten van ultieme wanhoop en zijn politiek van ultieme onverschilligheid.’

Als ik angstig of wantrouwig ben, lees ik deze schrijvers en denk: *een precair evenwicht, zeg dat wel, ja*. Rest ons dan niets anders meer dan dubben over de juiste manier om onszelf en anderen op de hoogte te stellen – onder meer anderen voor wier zorg of toekomst we een grote verantwoordelijkheid voelen? Proberen deze denkers op hun eigen manier de werkelijkheid te ontkennen door zich meer bezig te houden met de ‘ontmoedigende uitwerking’ van het slechte nieuws op onze kinderen, kleinkinderen, studenten en anderen dan met het slechte nieuws zelf? Op welk punt zit er niets anders meer op dan me realiseren dat mijn verlangen om het slechte nieuws te vernemen – ‘wind er geen doekjes om, dokter’ – iets zegt over mijn verlangen dat er een einde komt aan de onduidelijkheid, dat er een einde komt aan de worsteling met het interregnum tussen geboren worden en overlijden – met andere woorden, dat er einde komt aan het probleem van leven?

Want al willen wij nog zo graag dat er geen doekjes om worden gewonden, misschien is er niemand die ons de onverbloemde waarheid kan zeggen. Niemand, zelfs McPherson niet, weet precies wat de toekomst in petto heeft (wat beslist níét hetzelfde is als zeggen dat we niets weten en dus ook niets hoeven te doen; we handelen voortdurend op basis van de beste verklaringen, de beste opties, de beste bedoelingen). Een deel van de pijn van het moment waarin we leven is, aldus Haraway, dat we ‘zowel te veel als te weinig weten’ – een epistemologisch dilemma dat ons ertoe

kan zetten 'ons over te geven aan wanhoop of aan hoop'. 'Je overgeven aan hoop' klinkt misschien vreemd voor wie is geconditioneerd om te denken dat hoop de enige weg is naar juist handelen. Maar het lijkt er steeds meer op dat aanhoudende hoop of wanhoop in feite 'twee kanten zijn van dezelfde onvolwassen, zeer geprivilegieerde medaille', om de woorden te gebruiken van klimaatrechtvaardigheidsschrijver Mary Annaïse Heglar. Nu vrijwel zeker is dat we de temperatuur op aarde met minimaal twee graden doen stijgen, klinkt Heglars oproep aan de klimaatbeweging om 'de ruimte in het midden in te nemen' zeer zin-nig. Daarmee verleggen we de focus van het binaire 'gedoemd' of 'niet-gedoemd' en kunnen we de opwarming van de aarde meer zien als 'een probleem dat in de loop der tijd zal verergeren zolang we broeikasgassen blijven uitstoten, en dat kan verminderen als we besluiten daarmee te stoppen', om de woorden van David Wallace-Wells te gebruiken. Dat betekent, om Wallace-Wells te citeren, dat 'ongeacht hoe heet het wordt, ongeacht hoe ingrijpend de aarde zelf en de manier waarop wij de aarde bewonen zullen transformeren door de klimaatverandering, het altijd zo zal zijn dat het volgende decennium een nog grotere opwarming en meer lijden kan brengen, of minder opwarming en minder lijden. De mate waarin is aan ons, en zal dat altijd blijven.' Ook dit zijn weer pijnlijke feiten. Maar weten dat er nog altijd iets 'aan ons is, en zal blijven', kan nog enige vorm van vrijheid inbrengen in een situatie die de meesten van ons de keel dichtsnoert.

Voor wat het waard is – en geloof me, ik weet dat de waarde van gender-essentialisme soms gering is: ik vind het interessant dat vrouwen die over klimaat schrijven, al helemaal vrouwen van kleur, zich zelden inlaten met 'game over'-denken of -gevoelens die we zo vaak zien bij 'doomer dudes' (Heglar noemt hen 'de-nihilisten'), terwijl zij het probleem als minstens zo erg, zo niet erger, beschouwen – en soms aan den lijve ervaren.⁷ Dat valt te begrijpen, aangezien de angst voor een apocalyps die een veilige, aangename en hopelijk overerfbare levensstijl zal transformeren of verwoesten typerend is voor een bepaalde klasse en een bepaalde raciale of nationale status, waar de ineenstorting van de beschaving eerder een nieuwe en abstracte dreiging is dan iets wat zich al voltrekt. 'Als het Antropoceen een plotselinge ongerustheid laat zien over het feit dat witte, linkse groepen worden blootgesteld aan milieuschade, dan is dat tegen de

achtergrond van een geschiedenis waarin deze schade willens en wetens is afgewenteld op zwarte en bruine gemeenschappen, onder de noemer van beschaving, vooruitgang, modernisering en kapitalisme,' schrijft Kathryn Yusoff in *A Billion Black Anthropocenes or None*. 'Het Antropoceen mag dan misschien een dystopische toekomst schetsen waarin het einde van de wereld wordt betreurd, maar imperialisme en voortdurend kolonialisme maken al zo lang ze bestaan een einde aan verschillende werelden.' Na eeuwenlang alles op deze manier te hebben afgeschoven, lijkt het grotesk om ineens achterom te kijken en voor het rouwen en overleven hulp te zoeken bij diegenen wier heden en verleden is geteisterd door imperialisme, kolonialisme, roofbouw en slavernij.⁸ Reden te meer dus om niet per se op zoek te gaan naar een leidraad, maar om diegenen die als geen ander weten hoe je 'game over' moet overleven de weg te laten wijzen.

HET HUIS VAN MODERNE VRIJHEDEN

Een van de meest schrijnende aspecten aan het feit dat we zo lang hebben geweigerd iets te doen met de waarschuwingen van klimaatwetenschappers is dat er, zoals McKibben stelt, ooit een tijd was – nog niet eens zo heel lang geleden – dat we betrekkelijk moeiteloos de koers hadden kunnen verleggen, met veel minder opofferingen, verstoringen en 'onvrijheden' dan nu het geval is. Door lichtzinnig aan dat moment voorbij te gaan, en door de tijd om het probleem te lijf te gaan te comprimeren tot enkele jaren, hebben we een situatie weten te creëren waarin de noodzakelijke ingrepen tot veel meer verstoringen zullen leiden én minder effectief zullen zijn bij het terugdringen van het probleem, wat wil zeggen dat we minder ellende en verliezen kunnen voorkomen dan wanneer we eerder in actie waren gekomen. (Onze landelijke reactie op Covid-19 verloopt volgens een vergelijkbaar patroon, merkt McKibben op.)⁹

Naarmate een probleem moeilijker is op te lossen, wordt het verleidelijker er de ogen voor te sluiten. Sluit lang genoeg de ogen voor een bepaald probleem en het wordt onoplosbaar. De handdoek in de ring gooien kan dan een zekere opluchting bieden, in de zin dat het ons, in ieder geval tijdelijk, lijkt te verlossen van de kwelling van onze vergeefse pogingen.

Maar een dergelijke opluchting is niet blijvend, aangezien het onopgeloste probleem steeds weer nieuwe problemen zal veroorzaken en lijden in de hand zal werken. Dat lijden voelt zelden als vrijheid.

In 2011 woonde Naomi Klein de Sixth International Conference on Climate Change van het Heartland Institute bij, ‘de belangrijkste bijeenkomst voor diegenen die zich erop toeleggen het overweldigende wetenschappelijke bewijs te ontkennen dat de opwarming van de aarde wordt veroorzaakt door menselijk handelen’. Ze deed verslag van het debat over vrijheid dat daar plaatsvond. Zoals Klein beschrijft, zijn de Heartlanders er ten diepste van overtuigd – of beweren dat in ieder geval te zijn – dat klimaatverandering ‘een complot is om de Amerikaanse vrijheid de nek om te draaien’. Zoals een oudere man het publiek voorhield: ‘Je kunt wel denken dat het over het klimaat gaat, en veel mensen denken dat ook echt, maar dat is een onzinnige gedachte. [Het punt is dat] geen enkele vrije samenleving zichzelf zou aandoen wat er van ons wordt gevraagd [om de opwarming van de aarde tegen te gaan].’ Zelfs al was het broeikaseffect géén schandelijke ‘collectivistische’ of Chinese hoax (zoals veel Heartlanders geloven), dan nog zou je er volgens deze logica géén aandacht aan hoeven besteden, aangezien een echt ‘vrije samenleving’ een suïcidale koers zou verkiezen boven berusten in de ‘vrijheidsvernietigende’ aanpassingen bij het winnen of het gebruik van fossiele brandstoffen, die nodig zijn om het probleem aan te pakken. (Het wekt geen verbazing dat Klein schrijft dat de vrijheid-of-de-dood-retoriek welig tiert op Heartland, vaak vanuit het perspectief van een gehechtheid aan huishoudelijke apparatuur. ‘Ze zullen mijn thermostaat uit mijn dode, verstijfde handen moeten wrikken,’ oreerde een van de deelnemers. Covid roept vergelijkbare sentimenten op, en niet alleen in de marges: zoals Trey Hollingsworth, de Republikeinse afgevaardigde van Indiana in april 2020 tegen een radioverslaggever zei: ‘De Amerikaanse regering heeft altijd op het standpunt gestaan dat we, geplaatst voor de keuze tussen het verliezen van onze Amerikaanse manier van leven of het verlies van Amerikaanse levens, altijd voor het laatste moeten kiezen.’ Kon een dergelijk verlies – van levens, diersoorten, bewoonbare streken – maar beperkt blijven tot diegenen die daarin hebben toegestemd, maar helaas, onze onderlinge afhankelijkheid is grenzeloos.)

Men zou kunnen stellen dat het filosofische debat over vrijheid op dergelijke bijeenkomsten – zoals de ‘Free Speech Week’ die rechtse activisten in 2017 hadden gepland aan de universiteit van Berkeley, maar die vervolgens werd afgeblazen – met opzet niet al te serieus is, eerder bedoeld als een intellectuele en pseudowetenschappelijke dekmantel voor de olie- en gasbedrijven die kapitalen binnenhalen (het wekt dan ook geen verbazing dat de olie-industrie het werk financiert van veel van de ‘klimaatrealisten’ die op Heartland spraken). Je zou zelfs kunnen stellen dat Heartland fungeert als een trol binnen een trol, in die zin dat de rechtse klimaatontkenning op zich al een soort hoax is: Exxon en andere oliegiiganten zijn al decennialang op de hoogte van de wetenschap achter het broeikas effect – *en geloofden er ook in* – maar het verschil is dat zij destijds het strategische besluit hebben genomen om klimaatontkenning zo veel mogelijk aan te wakkeren en zo tijd te winnen om te boren en te verkopen; een besluit dat McKibben ‘het meest verstrekkende bedrog in de geschiedenis van de mensheid’ noemt.¹⁰

Klein is echter wel bereid om het debat over vrijheid dat op Heartland wordt gevoerd serieus te nemen, deels omdat ze denkt dat de Heartlanders meer oog hebben voor de aard van het probleem dan de ‘groene kapitalisten’. De Heartlanders hebben gelijk, zegt Klein, als ze zeggen dat klimaatverandering eigenlijk geen ‘issue’ is. ‘Klimaatverandering is eerder een boodschap,’ zegt ze, ‘om ons duidelijk te maken dat veel van de gekoesterde idealen in onze cultuur niet meer levensvatbaar zijn.’ Deze idealen – gedeeld door mensen in het linker- en het rechterkamp, licht Klein toe – zijn onder meer een paradigma van een beschaving die is gebaseerd op vooruitgang en uitbreiding, en niet zozeer op het erkennen en respecteren van natuurlijke grenzen, waaronder de grenzen aan zowel de menselijke intelligentie als de materiële, planetaire parameters die het menselijk leven mogelijk maken. De harde les van de klimaatverandering voor onze vrijheid, betoogt Klein, is dat de mens alleen van die vrijheid kan blijven genieten door haar niet langer te conceptualiseren als het trotseren van grenzen, maar door haar voor te stellen als de praktijk van het leren omgaan met de materiële beperkingen die ons leven vormgeven en kansen bieden.

Ik denk dat ze gelijk heeft. Het is een feit dat ons lichaam alleen kan overleven binnen een smalle marge van bepaalde condities – zoals McKibben

schrijft: 'Als de temperatuur boven de vijfendertig graden Celcius komt en de luchtvochtigheid meer dan 90 procent bedraagt zal zelfs in een "goed geventileerde, schaduwrijke omgeving" de zweetproductie afnemen en kan de mens het "hooguit een paar uur uithouden, waarbij de exacte periode wordt bepaald door de individuele fysiologie."¹¹ Ondanks onze zonder meer indrukwekkende bronnen van vindingrijkheid en veerkracht, ondanks de ruimtepakken die we volgens een modeontwerper op een dag zullen dragen in dat fabuleuze Mars-terrarium, ondanks de beroemdheden die reisjes maken om op zogeheten Zero g-faciliteiten gewichtloosheid te ervaren, ondanks de Google-bonzen die hun bewustzijn willen uploaden in de cloud, kunnen en zullen we niet ontsnappen aan de beperkingen die de parameters van ons sterfelijke bestaan uitmaken, zoals onze behoefte aan water, eten, lucht, onderdak en liefde – en ik zou ook niet weten waarom we dat zouden willen. Dergelijke beperkingen accepteren en ermee leren omgaan, in plaats van hopen ervan verlost te worden door een onvoorspelbare technofix, een goddelijke interventie of de afschuwelijke boogaloo-beweging, vereist een verstandiger – sommigen zouden zeggen: volwassener – idee van vrijheid. (Massumi: 'Je ontkomt nooit echt aan de beperkingen. Geen enkel lichaam kan zich onttrekken aan de zwaartekracht. Wetten maken deel uit van wat we zijn, ze maken onlosmakelijk deel uit van onze identiteit. [...] Vrijheid komt altijd voort uit beperking – het is een creatieve omkering ervan, geen utopische ontsnapping eraan.')

De tweedeling tussen diegenen die lekker willen blijven boren en diegenen die ogenblikkelijk in actie willen komen voor het klimaat wordt vaak gepresenteerd als een strijd tussen diegenen die hechten aan vrijheid (opgevat als de vrijheid om te ontginnen wat je maar wilt, zoveel winst te maken als je maar wilt, te consumeren wat je maar wilt, alles te doen waar je op dat moment maar zin in hebt) en diegenen die waarde hechten aan plichtsgevoel (opgevat als de plicht om zorg te dragen voor de aarde, haar op een verantwoorde wijze te delen met de miljoenen levensvormen van wie het lot is verbonden aan dat van ons, het welzijn van toekomstige generaties voor ogen te houden). Het probleem met deze tweedeling is dat 'plichtsgevoel' lijkt te worden gereduceerd tot een hoog van de morele toren blazen, en 'vrijheid' tot een goedkoop hedonisme vanuit eigenbelang. Geen van beide posities zijn echt nuttig

om af te rekenen met de sleetse – en kwalijke – stijlfiguren en mythen van vrijheid, of om te experimenteren met nieuwe vormen ervan. Zo zouden we, bijvoorbeeld, *zelfbeheersing* kunnen zien als een keuze, zoals de zelfbeheersing die is vereist om níét de 80 procent fossiele brandstof te winnen die nog onder de grond zit, zodat we de condities in stand houden waaronder het menselijk leven kan voortbestaan. (Natuurlijk verschillen de betekenis en de uitwerking van dit toejuichen van zelfbeheersing al naargelang de omstandigheden: zo kunnen en mogen we niet van arme mensen verwachten dat ze de ‘zelfbeheersing’ opbrengen om af te zien van hun enige broodwinning.) Zoals verslaving ook duidelijk maakt, leidt een herhaaldelijk, dwangmatig bevredigen van onze directe behoeften zelden tot emancipatie. Maar toch, voordat we de spot drijven met diegenen die vrijheid vinden in airconditioning, in hun eentje in een auto zitten, in wegwerpverpakkingen, plastic rietjes, hamburgers of veel vliegreizen, is het goed om te bedenken dat velen van ons dezelfde gevoelens en gehechtheden hebben: het streven is om nieuwe normen te ontwikkelen die mensen aanspreken – die begerenswaardig zijn – in plaats van hen met een schuldgevoel op te zadelen omdat ze focussen op luxe en op manieren van leven waarin wij delen.

Een heroverweging van vrijheid binnen de context van klimaatverandering betekent ook dat we worden uitgenodigd stil te staan bij de vraag hoe het concept zelf – net als alle concepten die in de loop der tijden de menselijke geest hebben beziggehouden – niet alleen is gevormd door fenomenen die door de mens in het leven zijn geroepen (slavernij, technologie, verschillende vormen van bestuur, enzovoort) maar ook door de niet-menselijke materialen en krachten waarmee we, al dan niet bewust, hebben samengewerkt. Het essay van historicus Dipesh Chakrabarty, ‘The Climate of History: Four Theses’, verschenen in 2009, is leerzaam in de zin dat Chakrabarty wil dat we de hele moderne geschiedenis van vrijheid zien in de geologische context:

In de periode na de Verlichting heeft men zich in geen enkele beschouwing over vrijheid rekenschap gegeven van het feit dat de mens steeds meer in staat is geweest in te grijpen in de geologische staat van de aarde, gelijktijdig met, en deels dankzij processen die nauw zijn verwant aan het verkrijgen van vrijheid. Filosofen van

vrijheid hielden zich voornamelijk, en begrijpelijkerwijs, bezig met de vraag hoe de mens kon ontsnappen aan de onrechtvaardigheid, de onderdrukking of zelfs de uniformiteit die hem was opgedrongen door andere mensen of door systemen die door de mens waren gemaakt. Er werd geen verband gelegd tussen geologische tijd en de chronologie van menselijke geschiedenissen. Klimaatwetenschappers beweren dat de afstand tussen deze twee kalenders, zoals we die hebben gezien, nu in de knel komt. De periode waar ik net aan refereerde, van 1750 tot nu, is ook de tijd waarin de mens overschakelde van hout en andere hernieuwbare brandstoffen op het grootschalige gebruik van fossiele brandstoffen – eerst kolen en vervolgens olie en gas. Het huis van moderne vrijheden rust op een immer uitdijende fundering van het gebruik van fossiele brandstoffen.

Chakrabartys gedachtegang hier is verleidelijk poreus, in de zin dat hij een temporele en structurele relatie veronderstelt tussen het gebruik van fossiele brandstoffen en het ‘huis van moderne vrijheden’ zonder uit te werken wat hij daar precies onder verstaat. (Zijn term ‘huis van moderne vrijheden’ rammelt misschien een beetje, omdat hij het heeft over dezelfde tweehonderdvijftig jaar die het toneel waren van grootscheepse trans-Atlantische slavenhandel, kolonisatie, industriële vervuiling en meer. Maar dat weet Chakrabarty allemaal, dus ik gok dat het huis dat hij in gedachten heeft de optelsom is van het debat over vrijheid dat in die periode door mensen is gevoerd, niet de gelijke verdeling ervan.)

Gelukkig hebben andere geschiedkundigen en geleerden veel van de lacunes opgevuld – Timothy Mitchells *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*, biedt bijvoorbeeld een historisch overzicht van de gerelateerde ontwikkeling van de moderne democratie en olie om duidelijk te maken dat ‘fossiele brandstoffen hebben geholpen bij het tot stand komen van zowel de mogelijkheden als de beperkingen van de moderne democratie’. ‘Het is niet zozeer een onderzoek geworden naar democratie en olie,’ schrijft Mitchell, ‘als een boek over democratie *als* olie.’¹² Zoals Mitchell het brengt hebben fossiele brandstoffen de mogelijkheden geschapen voor mensen om samen te komen, zich te organiseren en oligargische bestuursvormen te trotseren, waarmee ze de moderne democratische politiek mogelijk hebben gemaakt, inclusief de revolutionaire politiek.

Maar in zoverre deze bewegingen geneigd waren ecologische grenzen af te doen als niet wezenlijk voor het doel dat ze nastreefden, en ze de toekomst zagen als 'een oneindige horizon van groei', zijn ook zij niet in staat geweest ons te behoeden voor de gekmakende situatie van vandaag de dag, waarin democratische overheden niet in staat lijken een noodlottige opwarming af te wenden.

De verstrengeling van moderne democratie en fossiele brandstoffen hoeft niet noodzakelijkerwijs te betekenen dat we van het eerste moeten afstappen om los te kunnen komen van het laatste (dat help ik mezelf ook steeds herinneren zodra ik dreig af te drijven richting ecofascistische fantasieën – zoals: *Stel dat we héél eventjes een milieubewuste dictator aan de macht laten, lang genoeg om ons allemaal te dwingen geen CO₂ meer uit te stoten, zodat we tenminste een kans krijgen om willekeurig welk experiment met menselijk bestuur af te ronden*). Dat bepaalde vormen van energie onze politiek *vormgeven*, hoeft nog niet te betekenen dat ze onze politiek ook *bepalen*, zoals Mitchell duidelijk maakt. Hoe meer we ons bewust zijn van deze dynamiek, hoe meer we ons er op een nadenkende en inventieve manier toe kunnen verhouden, en ons kunnen buigen over de bewering dat 'het gebouw van oplossingen voor de toekomstige energiebehoeften ook het gebouw is van nieuwe vormen van collectief leven'. (Dat is wat Haraway bedoelt als ze zegt: 'Het doet ertoe welke dingen we gebruiken om na te denken over andere dingen; het doet ertoe welke verhalen we gebruiken om andere verhalen te vertellen; het doet ertoe welke knoop knopen knoopt; welke gedachte gedachten denkt [...]. Denken moeten we, we moeten denken.')

Tot op heden hebben we allemaal, al dan niet bewust, over moderne vrijheid nagedacht in combinatie met olie. Koolstof is de motor van de apparatuur waarmee onze gedachten en stemmen en lichamen naar elkaar reiken; het is de motor achter openbare gesprekken over de aard van vrijheid, autonomie, rechtvaardigheid en zelfbestuur, van straatprotesten tot paneldiscussies tot Twitter-oorlogen. Het stuurt zelfs de manier waarop we van onze kinderen houden: 'Op een dag zal ik mijn zoon moeten vertellen wat ik heb gedaan,' schrijft NASA-klimaatwetenschapper Kate Marvel. 'Mijn veilige, gerieflijke bestaan is voor een groot deel te danken aan de verbrandingsmotor. Fossiele brandstoffen zijn de motor achter

de trein die ons naar het strand brengt, de fabrieken die zijn plastic emmertje en schepje maken, de lampen die ik uitdoe als ik hem in bed stop. [...] Uiteindelijk ben ik verantwoordelijk voor de gassen die het klimaat veranderen, en door mijn zoon te omringen met luxe en comfort, geef ik zowel die verantwoordelijkheid als dat schuldgevoel aan hem door.' Zelfs al is ons begrip van diepe tijd minimaal (wat volgens mij bij mij het geval is), ik ben ervan overtuigd dat we ons érgens diep vanbinnen bewust zijn van de fundamentele kloof tussen enerzijds de miljoenen jaren die nodig zijn geweest voor de vorming van fossiele brandstoffen en anderzijds de duizelingwekkende snelheid waarmee we ze hebben ontgonnen, verbruikt en uitgestoten. Het ontzag dat mijn zoon voelde in Travel Town was terecht: ontzag lijkt de enige juiste reactie als je kijkt naar de energie die we hebben opgewekt door in minder dan geen tijd diepe tijd te verbranden. Ons eigen lichaam is gevormd door deze kracht, door de snelheid van vliegtuigen, treinen, auto's en cyberstromen, die allemaal integraal onderdeel zijn gaan uitmaken van ons idee van vrijheid. We interpreteren vrijheid vaak als vrijheid van beweging – of dat nou de vrijheid is om een nare situatie te verruilen voor een (hopelijk) betere situatie; de vrijheid om een beklemmende jeugd achter te laten en nieuwe banden te smeden op een plek die meer ruimte en anonimiteit biedt; de vrijheid om het onbekende te verkiezen boven het bekende. Een kapitalistisch, abolitionistisch, queer of revolutionair bewustzijn – het is allemaal gestoeld op dergelijke dromen en verlangens, waarvan sommige ook mij na aan het hart liggen.

Niet onlogisch voor iemand die is opgegroeid in Californië, waar mijn adolescentie vrijheid gelijkstond aan heerlijk rondrijden in mijn Volkswagen Kever uit 1976; na een lang, autoloos verblijf in New York City heb ik inmiddels weer het geluk ontdekt van in mijn eentje in de auto zitten (dat wil zeggen, tot de pandemie uitbrak – inmiddels staat mijn auto te verstoffen op de oprit, wat weer een geheel eigen vorm van vrijheid blijkt te zijn – de vrijheid om nergens naartoe te hoeven, een vrijheid die ongemakkelijk tegen het gevoel aanschurkt dat er ook nergens is om naartoe te gaan). In de vele jaren dat ik in New York City woonde – maar ook nu, in mijn weemoedige ballingschap – werd ik keer op keer geraakt door de woorden van dichter Frank O'Hara in 'Meditations in an Emergency': 'Je hoeft New York City niet te verlaten om al het groen te

vinden dat je hart begeert – ik kan pas van een grassprietje genieten als ik weet dat er een subway om de hoek is, of een platenzaak of een ander teken dat mensen het leven niet alleen maar vreselijk vinden.’ Het werk waar ik mijn brood mee verdienen heeft allemaal betrekking op cultuur, en dat bevalt me; de enige twee banen die ik ooit heb gehad waren die van serveerster/barvrouw en docent/schrijver. Ik koester de anonimiteit en de veelheid aan grote steden, ik ben niet per se verzot op ‘lokaal’, en ik droom niet van een zoghten *anti-civ* terugkeer naar de natuur. Ik tuinier niet eens. Zoals de Britse theoreticus Mark Fisher ooit schreef in een opwelling van kosmopolitische oprechtheid: ‘Steek je hand maar op, iedereen die de anonieme buitenwijken en kroegen wil opgeven om terug te keren naar de organische modder van het boerenbestaan. Steek je hand maar op, als je echt terug wilt naar prekapitalistische territorialiteiten, families en dorpen. Steek ook je hand maar op als je echt gelooft dat deze verlangens naar een herwonnen organische eenheid *extrinsiek* zijn aan de laatkapitalistische cultuur, in plaats van volledig geïncorporeerde componenten van de kapitalistische libidineuze infrastructuur.’ Het is dan ook zowel intimiderend als opwindend om je af te vragen wat er met ons idee van vrijheid kan en zal gebeuren zodra we dat los zien van veel van onze huidige fetisjen en gewoonten, en het ook zo gaan beschouwen, het zo gaan voelen, ervaren. Maar het is wel een noodzakelijk en waardevol experiment, aangezien alleen een fundamenteel nostalgisch, claustrofobisch beeld van vrijheid met alle geweld verbonden wil blijven aan één technologie voor energieproductie, met name wanneer een voortdurende afhankelijkheid van die technologie garant staat voor nieuwe beklemming en nieuwe, claustrofobische vormen van lijden. (En die zijn niet abstract: ik zit hier te schrijven met de ramen van mijn werkkamer gesloten en met handdoeken onder de deuren om te voorkomen dat van alle kanten de giftige rook van de bosbranden binnendringt. *Denken moeten we, we moeten denken.*)

Het goede nieuws voor diegenen die géén hand hebben opgestoken, is dat ‘post-civ’ niet hetzelfde hoeft te zijn, en zal zijn, als ‘pre-civ’ of ‘anti-civ’. Zoals Bruno Latour duidelijk heeft gemaakt, is de tegenstelling lokaal-globaal behoorlijk achterhaald: ‘De aarde is *veel te klein en te beperkt* voor de globe van globalisering; tegelijkertijd is hij *te groot*, oneindig veel te groot, te actief, te complex, om binnen de smalle en beperkte grenzen te

blijven van welke lokaliteit ook.' De klimaatverandering heeft laten zien dat lokale acties globale gevolgen hebben, en dat die globale gevolgen zonder uitzondering op lokaal niveau worden gevoeld. Latour houdt een (voor mij overtuigend) pleidooi dat het meer oplevert om niet te blijven denken in termen van lokaal/globaal – of links/rechts –, maar in termen van terrestrisch/niet-van-deze-wereld, waarin het niet-van-deze-wereld verwijst naar het loslaten van zelfs maar de pretentie van een gedeelde aarde en een gezamenlijke toekomst en de daaruit volgende missie om *'zo snel mogelijk af te rekenen met elke mogelijke last van solidariteit'*, en waarin terrestrisch verwijst naar een bereidheid om 'met beide benen op aarde te staan', te accepteren dat we met elkaar zijn verbonden, om vervolgens met dat gegeven, en met elkaar, aan de slag te gaan. Latours benadering moedigt ons aan om de steeds meer gedateerde debatten over vrijheid te overstijgen waarin het gaat om een kleine versus een grote overheid, totalitarisme versus democratie, en om op een ecologische manier te gaan nadenken over vrijheid, wat onder meer betekent rekening houden met de beperkingen en de mogelijkheden van onze gedeelde omgeving, in plaats van onze hoop te vestigen op muren, slotgrachten, etnostaten, schuilkelders, schatkamers of ruimteschepen om ons juist van die omgeving te scheiden.

Dit zal allemaal niet nieuw zijn voor wie zich ook maar een beetje heeft verdiept in het feministische of postkoloniale gedachtegoed, in het gedachtegoed van de Inheemse bevolking, of in milieukwesties, waarin al veel langer, zij het vanuit verschillende invalshoeken, wordt gekeken naar de verschillende intellectuele, ecologische en morele fouten – om niet te zeggen catastrofes – die voortkomen uit de aanname van een begreind individualisme dat losstaat van, en superieur zou zijn aan, een verondersteld inerte natuur.¹³ 'Veel mensen, met name mensen die in de verleidelijke ban hebben verkeerd van het westerse verlichtingsdenken, hebben eeuwenlang volgehouden dat ze zich op een niveau bevonden dat was verheven boven de banale, materiële wereld, omdat hún ontologie er een was van schepping en zelf-schepping. Mensen waren altijd subjecten, nooit objecten,' schrijft historicus Timothy LeCain. 'Maar wat gebeurt er als het denk- en scheppingsproces van de mens er niet in resulteert dat de mens de natuur overstijgt, maar er juist abrupt weer in terugzakt? Precies dat fenomeen doet zich voor bij de antropocene opwarming van

de aarde.’ In diezelfde eeuwen zijn veel mensen echter wel behandeld als objecten. Maar die objecten vochten terug, en doen dat nog altijd (zie de opening van Motens *In the Break*: ‘De geschiedenis van het zwart-zijn bewijst dat objecten in staat zijn verzet te bieden, en dat ook echt doen’). Ze verzetten zich niet alleen tegen hun meesters, maar ook tegen opvattingen van vrijheid of menselijkheid die stoelen op het domineren of overstijgen van een alledaagse, materiële wereld waarmee ze herhaaldelijk op één lijn worden gesteld. (Vandaar Hartmans argumentatie in *Scenes of Subjection* dat het abstracte, universele subject altijd afhankelijk is geweest van de ‘vlezige substantie’ van getuchtigde subjecten om zijn ‘hemelse pracht’ te bereiken en te behouden, een constructie die vrijheid belooft maar onrechtvaardigheid garandeert.)

Handelen vanuit verstrengeling is – net als handelen vanuit zorg – lastiger dan eenvoudigweg trouw belijden aan het principe: de relatie meester-slaaf is ook een vorm van verstrengeling. Bedenk bijvoorbeeld hoe het concept van ‘ethisch leven’, dat feministisch fysicus Karen Barad omschrijft als je voortdurend ‘bewust zijn van de verstrengelde fenomenen die inherent zijn aan de vitaliteit van de wereld en die ontvankelijk zijn voor de mogelijkheden die zowel ons als die vitaliteit tot bloei laten komen’, samengaat met Mortons observatie dat ‘doordat alles met alles is verbonden, er altijd een element lijkt te ontbreken. Het sluit nooit precies op elkaar aan. We komen er niet goed uit met medeleven. Lief zijn voor konijntjes betekent niet lief zijn voor de parasieten die op konijntjes teren.’ Dat niet precies op elkaar aansluiten betekent dat er altijd punten zijn waarover we het oneens zijn, zoals wie precies de ‘wie’ zijn die tot bloei moeten komen (de konijntjes of de parasieten?), de betekenis van ‘tot bloei komen’ enzovoort. Zelfs als we de meeste waarde hechten aan vrijheid van de soort ‘niemand is vrij totdat iedereen vrij is’, kan een dergelijke onderlinge afhankelijkheid ons niet vrijwaren van ingewikkelde wisselwerkingen, morele dilemma’s met gebrekkige en soms zelfs pijnlijke uitkomsten. Onze verstrengeling is bovenal complex, en complexiteit leidt tot moeilijkheden. Die moeilijkheden zijn makkelijker te verdragen als we accepteren dat ons verlangen ze eens en voor altijd op te lossen ook een teken is van ons verlangen om er niet langer deel van uit te maken.

Gezien de merkwaardige temporele situatie waarin we ons momenteel bevinden, waarin door ons handelen in het verleden een zekere mate van opwarming is ingesloten, waarvan we nu de effecten beginnen te ontdekken, terwijl we in vliegende vaart afstuiven op beduidend ingrijpendere effecten in de niet zo verre toekomst (met de angstaanjagende mogelijkheid van een exponentiële versnelling), wekt het nauwelijks verbazing dat velen die over het klimaat schrijven en nadenken, worstelen met de duizelingwekkende notie van de toekomst als zodanig. Die worsteling draait vaker wel dan niet om de figuur van een kind. Ik heb zelf ook een dergelijk beeld opgeroepen in de openingspagina's van dit hoofdstuk, deels omdat het 'natuurlijk' voelde, deels om de weg te bereiden voor verdere vragen.

Veel bewegingen die streven naar 'een betere wereld', van Black Lives Matter tot Fridays for Future tot Standing Rock tot Never Again tot Families Belong Together, framen hun acties als een dienst die ze bewijzen aan kinderen en ongeborenen. ('Dit moment vereist van jón dat je opkomt voor je eigen vrijheid,' zei BLM-activist Tamika Mallory in een toespraak in 2020, tijdens de nasleep van de moord op George Floyd. 'En voor de vrijheid van je kinderen – geboren en ongeboren.') Met andere woorden, ze grijpen terug op reproductief futurisme, door queer theoreticus Lee Edelman in zijn polemieken *No Future* gedefinieerd als de tweeledige gedachte dat er een toekomst is die we beter kunnen en moeten maken, een toekomst waar Kind symbool voor staat. *No Future* neemt provocerend stelling tegen deze ideologie met de bewering dat 'queerness de kant benoemt van diegenen die níét "strijden voor de kinderen", de kant die buiten de consensus valt die wil dat elke politiek de absolute waarde van reproductief futurisme onderschrijft'. Velen zijn op Edelmanns provocatie ingegaan – sommigen om zijn bewering te weerleggen (zie bijvoorbeeld wijlen José Muñoz, die vurig betoogde dat queers 'enkel de toekomst hebben', en die Edelmanns antitoekomststandpunt 'het laatste bolwerk van de witte homoseksuele man' noemt); anderen om van daaruit de blik te richten op een lange lijst romans, films, milieucampagnes, politieke speeches of persoonlijke beslissingen waarin reproductief futurisme kan worden opgemerkt en gehegeld.¹⁴

Gezien het feit dat queers lange tijd, en vaak op gewelddadige wijze, zijn gestraft omdat ze het reproductief futurisme in gevaar brengen of zich eraan onttrekken – en buiten dat kader zoveel verwantschap en cultuur hebben weten te creëren – is het niet onlogisch dat er binnen de *queer theory* een stroming is die zich bezighoudt met het blootleggen en valoriseren van de ‘queer temporaliteiten’ die worden onderdrukt of buitengesloten door heteronormen. Zo richt Jack Halberstam’s zich *In a Queer Time and Place* (2005) op iets wat Halberstam ‘repo tijd’ noemt, in al zijn micro- en macromanifestaties: ‘Tijd voor het gezin verwijst naar een normatieve structurering van het dagelijks leven (vroeg naar bed, vroeg uit de veren) die hoort bij de praktijk van het grootbrengen van kinderen. Dit tijdschema wordt bepaald door een veronderstelde set van behoeften van het kind, en is gerelateerd aan opvattingen over zowel de gezondheid van kinderen als over een gezonde omgeving om in op te groeien. De tijd van erfenissen verwijst naar een overzicht van generationele tijd waarin normen en waarden, vermogen en goederen via familiebanden worden overgedragen op een volgende generatie.’ In ‘Paranoid Reading and Reparative Reading’ gaat Sedgwick in op de gevaren van ‘paranoïde temporaliteit’ – ‘de hardnekkige, afwerende narratieve rigiditeit [...] waarin gisteren niet mag afwijken van vandaag en morgen al helemaal hetzelfde moet zijn’ – dat volgens Sedgwick inherent is aan het ‘generationele narratief dat wordt gekenmerkt door een duidelijk oedipale regelmaat en herhaling: zo verging het de vader van mijn vader, zo verging het mijn vader, zo vergaat het mij, zo zal het mijn zoon vergaan en zo zal het de zoon van mijn zoon vergaan.’ In *Staying with the Trouble* komt Haraway met een slogan tégen het reproductief futurisme: ‘Make Kin Not Babies!’ Ze koppelt het queer vermogen om niet-biologische familiebanden te smeden aan ecologische zorgen over overbevolking en antropocentrisme.

Een dergelijke theorievorming is van cruciaal belang voor de erkenning, en soms ook de vorming, van dergelijke familiebanden en temporaliteiten die niet zijn geworteld in het heteroseksuele, geprivilegieerde, witte, traditionele of zelfs menselijke gezin. Maar zoals we wel vaker zien binnen de academische wereld schieten dergelijke kritische beschouwingen soms in een kramp, waarin alles wordt afgewezen wat ook maar rikt naar reproductief futurisme – wat momenteel opgaat voor de belang-

rijkste krachten in de klimaatbewegingen, die deels door kinderen zelf wordt aangevoerd. (Denk aan tieneractivist Greta Thunberg die, samen met vijftien andere kinderen, een officiële aanklacht heeft ingediend bij de VN-Commissie voor de rechten van het kind, tegen landen die er niet in slagen de uitstoot van broeikasgassen terug te dringen zoals afgesproken in het Klimaatverdrag van Parijs; de Sunrise Movement, ‘een leger van [...] doodgevone jonge mensen die vrezen voor de gevolgen van de klimaatcrisis voor de mensen en de plekken die ons lief zijn’; de eenentwintig jonge eisers in *Juliana v. the United States*, een rechtszaak uit 2015 waarin wordt aangevoerd dat de Amerikaanse regering, door zich niets aan te trekken van de klimaatwetenschap, ‘willens en wetens kinderen en toekomstige generaties discrimineert die hun soevereine autoriteit willen uitoefenen over het luchtruim van ons land en over de federale fossiele bronnen, voor het economisch gewin van de huidige generatie volwassenen’; de duizenden kinderen die de straat op zijn gegaan in het kader van de Youth Climate Strike; enzovoort.) Zoals we maar al te vaak zien: zodra volwassenen moeten luisteren naar echte kinderen – in plaats van zich te verschuilen achter het idee van reproductief futurisme (of de bravoure van zijn no-future tegenhanger) – komen de wezenlijke problemen van het intergenerationele gesprek naar voren.¹⁵

Edelmans weigering om ‘loyaliteit [af te zweren] aan een toekomst waar wij de rekening al voor hebben betaald’, of Lauren Berlants klaagzang uit 1997 dat ‘een land dat is gebouwd voor volwassen burgers heeft plaatsgemaakt voor een land dat is bedacht voor foetussen en kinderen’ of Andrea Long Chu’s schimpscheut dat ‘het krijgen van een kind een heel dom idee is, net zoals heteroseksualiteit. [...] Kinderen zijn een kanker’, klinken eerder passé dan avant-garde, in zoverre ze de tweedeling tussen kinderen en volwassen concretiseren, met de volwassenen als geprivilegieerde groep. Met andere woorden, het is lastig om warm te lopen voor queerness als een kracht die ‘ons fundamentele geloof in de reproductie van toekomstigheid onderuithaalt’ (Edelman) terwijl de klimaatverandering datzelfde doel al bewerkstelligt, met catastrofale gevolgen. Vraag de kinderen van *Juliana v. United States* naar hun mening over het tegengaan van generationele regelmaat en herhaling; vraag de jeugdige aanklagers bij de VN of het wezenlijke probleem echt is dat we ons een wereld hebben voorgesteld die louter is bedoeld voor ‘foetussen en kinderen’; vraag alle

mensen wier thuisland of inkomensbron is weggevaagd door klimaatverandering wat zij ervan vinden dat hun gisteren in niets lijkt op hun morgen.

Het gaat er niet om dat het reproductieve futurisme al die tijd gelijk had, en dat we, nu de queers ook meer in de gelederen zijn opgenomen, het zonder zeuren moeten omarmen. Het gaat er meer om dat niet alle reproducties gelijk zijn geschapen: milieuactivisten die hun toevlucht nemen tot reproductief futurisme willen niet dezelfde wereld reproduceren die ons radicale ongelijkheid en ecologische verwoestingen heeft gebracht. Ze willen een wereld die dezelfde of vergelijkbare condities van bewoonbaarheid reproduceert waar andere menselijke dieren de afgelopen 11500 jaar van hebben kunnen genieten. Zo geldt ook dat het allemaal leuk en aardig is om te zeggen (zoals Rebekah Sheldon dat doet in *The Child to Come*) dat we moeten leren leven ‘zonder het verlangen naar veiligheid en het smekende gelaat van het kind dat daar de reden voor is’, maar dat ook niet alle vormen van veiligheid gelijk zijn geschapen. De klimaatstrijd heeft – net als de strijd voor raciale rechtvaardigheid, waarmee hij onlosmakelijk is verbonden – zonder meer van doen met een verlangen naar meer veiligheid, in zoverre hij gaat om het terugdringen van de dreiging van een vroege dood of uitsterving voor diegenen die er disproportioneel aan worden blootgesteld, of dat nou is door toedoen van de politie, door het verbranden van het Amazone-woud of door een stijgende zeespiegel. Het is dan ook geen wonder dat bepaalde queergroepen langzaam hun koers verleggen: kijk bijvoorbeeld naar het collectief Parlement of Bodies, dat zich tijdens de meeste recente top in Bergen, in Noorwegen, ten doel stelde uit te zoeken ‘hoe we onze band kunnen versterken met eenieder die op dit moment niet in leven is [...] en hoe we verantwoordelijkheid kunnen nemen voor diegenen die er niet langer, of nog niet, zijn’, of kijk naar het Institute of Queer Ecology (IQECO), ‘een collaboratief organisme’ met als missie ‘ruimte scheppen om een collectief beeld te creëren voor een gelijkwaardige, meersoortige toekomst’.

Ik ben inmiddels de tel kwijt, maar veel mensen hebben me toevertrouwd dat ze zich afvragen waarom mensen die besluiten zich voort te planten recht hebben op een ‘speciale behandeling’ (belastingvoordeel, speciale vrijstellingen bij het opstellen van de roosters op het werk, gesubsidieerde

kinderopvang, enzovoort), terwijl het krijgen van kinderen een ‘keuze’ is. In reactie op dergelijke sentimenten – waarin onbedoeld de rechtse roep doorklinkt om sociale voorzieningen, zoals ook openbare scholen, af te schaffen – verschijnt door het hele land het ene na het andere opiniestuk waarin een klemmend beroep wordt gedaan om zorg te dragen voor de kinderen, met name de kinderen van anderen. De argumenten variëren, al naargelang de overtuigingen van de schrijver: soms zijn kinderen belangrijk omdat ze de burgers van de toekomst zijn; soms zetten ze de tradities voort van een bijna uitgestorven of onderdrukt volk; soms zijn ze de belastingbetalers van de toekomst; soms zijn ze de revolutionairen van de toekomst; soms zijn ze de verplegers en de mantelzorgers van de toekomst. Als deze argumenten mensen zover krijgen dat ze meer gaan geven om de kinderen van anderen, of om toekomstige levens in het algemeen: mooi. Maar op mij komen deze argumenten enigszins bizar over, in de zin dat ik altijd het idee heb gehad dat kinderen ertoe doen omdat ze ertoe doen – het zijn onze medemensen, al zijn ze kleiner en hebben ze andere behoeften. Ze vormen geen aparte soort; ze zijn er al en ze zijn in aantocht. Sterker nog, ze waren ons, ze zijn ons, al hebben wij de neiging dat te vergeten (en met vergeten bedoel ik ook echt vergeten, in de zin van Winnicotts toereikende ouderschap, dat de baby in staat stelt te vergeten dat hij ooit zo klein is geweest, terwijl het aan de ouder is om de herinnering aan de baby vast te houden). Opkomen voor de ongeborenen is begrijpelijkerwijs een hachelijke zaak geworden. Maar er is geen reden dat de tegenstanders van abortus ons het recht zouden mogen ontnemen het continuüm tussen het huidige en het potentiële leven te erkennen en daar waarde aan toe te kennen (een continuüm dat voor mij soms wordt belichaamd door het verbijsterende, zij het onmiskenbaar biologische, gegeven dat een baby die wordt geboren met een baarmoeder daar al alle eitjes in heeft zitten die ze ooit zal hebben, wat betekent dat de eicellen die mogelijk ooit de kleinkinderen zullen worden van een zwangere moeder al in háár hebben geleefd).

Geven om de ongeborenen hoeft niet te betekenen dat je per se vindt dat alles wat ongeboren is, geboren moet worden. Het betekent onder ogen zien dat er, in de tijd die je nodig hebt om deze alinea te lezen, nog eens tweehonderdvijftig baby's ter wereld zijn gekomen in een toekomst die nog niet bestond toen je eraan begon. Dus voordat we tekeergaan over

een ultieme onverschilligheid tegenover dat wat na ons komt, zouden we er even bij stil kunnen staan dat onverschilligheid ten opzichte van hun lot in feite weinig anders is dan chemisch afval dumpen, dat iedereen die ermee in aanraking komt zal vergiftigen, en vervolgens jezelf wijsmaken dat jou geen blaam treft omdat je die zieke mensen toch niet persoonlijk kent, of omdat je zelf niet meer in leven zult zijn als ze ziek worden, of omdat je sowieso niet zoveel met mensen ophebt, al helemaal niet met huilende kleine mensen in een vliegtuig. Je hoeft echt geen voorstander te zijn van het toepassen van het persoonsbegrip op foetussen, of van babyshowers, of van de disneyficatie van Times Square, of huidige en toekomstige wezens in morele zin als identiek te beschouwen, om in te zien dat deze logica in morele zin absurd is.

De klimaatcrisis blijft niet rustig wachten tot we mensen hebben gezuiverd van hun naar verluidt misplaatste gehechtheid aan het reproductief futurisme. Zij blijft niet rustig wachten tot iedereen op aarde zich achter de slogan 'Make Kin Not Babies!' heeft geschaard. Extra inzetten op de overtuiging – zo alomtegenwoordig in linkse en wetenschappelijke kringen – dat we het er alleen maar over eens hoeven te worden hoe we het onderwerp moeten framen (of het er op zijn minst over eens kunnen worden welk frame we overboord willen gooien) om dichterbij de buurt te komen van het smeden van het soort leefbare samenwerkingsverbanden dat nodig is om samen te leven en te overleven, is zonde van de tijd, tijd die we niet meer hebben. In plaats van te zoeken naar één enkel frame om mensen te mobiliseren voor het klimaat, zijn we er vermoedelijk meer bij gebaat om vertrouwd te raken met diversiteit, om te werken met wat Félix Guattari zich ooit voorstelde (zoals samengevat door de vertaler van *The Three Ecologies*) als 'een pluraliteit van ongelijksoortige groepen die samenkomen in een soort verenigde verdeeldheid, een pragmatische solidariteit zonder soliditeit'.

Over een ecologisch geschil in Manggur, Indonesië, waar partijen met zeer verschillende prioriteiten en perspectieven de gelederen sloten in hun verzet tegen een houtkapbedrijf, schrijft Connolly: 'De zo ontstane groep werd geen eenheid, laat staan een gemeenschap; het werd een bewegend complex van belangen, zorgen en kritische houdingen, met een paar glanzende raakvlakken van affiniteit en gezamenlijkheid. Zo

notes:

ily cere- cahiers is a collection of texts (fragments). it is a branch of the collective *it is part of an ensemble*. these texts function as starting points for dialogues within our practice. we also love to share them with guests and visitors of our projects.

the first copy of *ily cere- cahier 42* was printed in july 2026

1	the artist as producer in times of crisis	okwui enwezor
2	the carrier bag theory of fiction	ursula k. le guin
3	arts of noticing	anna lowenhaupt tsing
4	whatever & bartleby	giorgio agamben
5	notes toward a politics of location	adrienne rich
6	the intimacy of strangers	merlin sheldrake
7	the zero world	achille mbembe
8	why do we say that cows don't do anything?	vinciane despret
9	nautonomat operating manual	raqs media collective
10	on plants, or the origin of our world	emanuele coccia
11	hydrofeminism: or, on becoming a body of water	astrida neimanis
12	the gift and the given	eduardo viveiros de castro
13	the three figures of geontology	elizabeth a. povinelli
14	what lies beneath	george monbiot
15	sculpture not to be seen	elena filipovic
16	the onion	kurt schwitters
17	tentacular thinking	donna j. haraway
18	toward a symbiotic way of thought	vincent zonca
19	living with birds	len howard
20	why look at animals?	john berger
21	quantum listening	pauline oliveros
22	politics of installation	boris groys
23	some notes on drawing	amy sillman
24	depiction, object, event	jeff wall
25	cyber-teratologies	rosi braidotti
26	love your monsters	bruno latour
27	arts of living on a damaged planet	multiple authors
28	what is it like to be a bat?	thomas nagel
29	dazzling diversity: the biology of chiroptera	tessa laird
30	what is an owl?	stephen moss
31	the gender of sound	anne carson
32	the euphio question	kurt vonnegut
33	listening to the tree of life	karen bakker
34	organic music societies	multiple authors
35	klittenbandjes	hay wijnhoven
36	rachel carson	a fable for tomorrow
37	listening music	john maus
38	wolf trilogy	angela carter
39	over leven	sander turnhout
40	hele dagen tussen levende wezens	estelle zhong mengual
41	the earthly community	achille mbembe
42	riding the blinds	maggie nelson
43	notes on gesture	giorgio agamben
44	the living mountain	nan shepherd
45	the ecological crisis as a crisis of sensibility	baptiste morizot

ilycere-cahiers.com
blyisnokino.com
itispartofanensemble.com
peelrealounoun.com
naipattaofficial.com
onarynornotice.com
theques-verlag.com

