

ily cere-
cahier

riding the blinds
maggie nelson

ily cere- cahier 42b
a part of:

Maggie Nelson
Over vrijheid

In kunst, seks, drugs en klimaat

Vertaald door Nicolette Hoekmeijer

Uitgeverij Atlas Contact
Amsterdam/Antwerpen

was bijvoorbeeld iedereen tegen het kapbedrijf, maar sommige partijen streefden een ideaal na van wilde natuur, terwijl anderen de bossen wilden behouden als plekken waar mens, bos, dier en plant samenkwamen. Zelfs de uiteindelijke zege was niet gelijk in de ogen van alle betrokken partijen.¹⁶ *Zelfs de uiteindelijke zege was niet gelijk in de ogen van alle betrokken partijen*: een dergelijke dissonantie wil nog niet zeggen dat er iets is misgegaan. Het wil zeggen dat mensen verschillend zijn. Gezien het feit dat bijna de helft van de Amerikanen zo'n intense affiniteit heeft ontwikkeld met klimaatontkenning (en/of haar tegenhanger, een overlevingsdrang waarbij geheel wordt uitgegaan van het eigenbelang) dat sommigen bereid zijn de wapens op te nemen tégen het terugdringen van de CO_2 -uitstoot, zullen we behoorlijk wat hulp en wijsheid nodig hebben om met die verschillen om te gaan. Van deze mensen zullen vermoedelijk maar weinigen binnen afzienbare tijd een queer, multisoortig gevoel van ecorechtvaardigheid ontdekken. Maar het is niet uitgesloten dat ze tot de ontdekking zullen komen dat het ook de moeite loont te vechten voor de vrijheid om níét je huis te verliezen, en je gezondheid, je inkomstenbron, je voedselvoorziening en de toekomstmogelijkheden van je kinderen en je kindskinderen. Het is ook niet uitgesloten dat ze ons dingen kunnen leren over vrijheid, zorg en beperkingen die we niet al weten, hoewel – of juist omdat – we menen van wel.

WAT HEEFT DE TOEKOMST OOIT VOOR MIJ GEDAAN?

Als economen zich bezighouden met de opwarming van de aarde, gaat dit via een proces dat 'toekomstverdiscontering' wordt genoemd, waarin 'de baten van toekomstige mensen worden afgezet tegen de kosten die worden gedragen door de mensen in het heden'. Bij het nadenken over de toekomst kan haar een hoge of een lage discontovoet worden toegekend: zoals klimaatonderzoeker David Hodgkinson uitlegt: 'Als bij een kosten-batenanalyse een hoge discontovoet wordt toegepast, worden de toekomstige baten in hoge mate verdisconteerd, waarmee weinig waarde wordt toegekend aan de belangen van toekomstige mensen.' Als er een lage discontovoet wordt gebruikt, wordt er een klemmend beroep gedaan op de huidige generatie om 'ingrijpende offers te brengen omwille van de toekomstige mensen'. Economen en politici zijn in feite als een dolle aan

het toekomstverdisconteren geslagen, en hebben ‘minder gewicht toegekend aan menselijke belangen die verder in de toekomst liggen, enkel en alleen omdat ze in de toekomst liggen’. Zoals Hodgkinson uitlegt: ‘Op internationaal niveau lijkt de overheersende gedachte over klimaatverandering te zijn: “Waarom zou ik me druk maken om toekomstige generaties? Wat hebben zij ooit voor mij gedaan?”’ Het hoeft nauwelijks betoog dat deze wijdverspreide opvatting botst met een opvatting zoals die in de Irokeese (Haudenosaunee) grondwet, die benadrukt dat we moeten ‘luisteren en moeten kijken naar het welzijn van de gehele bevolking en daarbij niet alleen moeten denken aan het heden maar ook aan de toekomstige generaties, zelfs aan diegenen wier gelaat zich nu nog onder het aardoppervlak bevindt – de ongeborenen van het toekomstige volk’. Het is niet eenvoudig om te laveren tussen de uitersten van helemaal niemand verantwoording verschuldigd zijn/iedereen verantwoording verschuldigd zijn. Zelfs als we naar het laatste neigen, worden onze ambities danig op de proef gesteld door kwesties als schaal en capaciteit, om nog maar te zwijgen van het feit dat er, waar het over zorg gaat, niet zoiets bestaat als het ultieme gelijk. ‘Lief zijn voor konijntjes betekent niet lief zijn voor de parasieten die op de konijntjes teren.’ Pogingen om mensen te laten ‘denken voor de hele soort’ zonder daarbij in overweging te nemen dat ze misschien al hun handen vol hebben aan de zorg voor hun naasten, brengt bovendien weer geheel eigen morele problemen met zich mee (precies de reden dat organisaties als het Just Transition Fund, een groep die zich richt op gemeenschappen die direct worden ontwricht door de energietransitie, benadrukken dat de ‘duurzaamste oplossingen worden gedragen door de gemeenschap, worden ontwikkeld door de zwaarst getroffen, en van de grond af worden opgebouwd’).¹⁷

In de wereld van klimaatonderhandelingen kent het probleem van de uiteenlopende verplichtingen zelfs een acroniem: CBDR-RC, VN-taal voor ‘*common but differentiated responsibility and respective capabilities*’ ofwel gemeenschappelijke maar verschillende verantwoordelijkheden en respectievelijke capaciteiten. CBDR-RC-onderhandelingen, bedoeld om te onderkennen dat landen hun eigen geschiedenis en hun eigen uitdagingen hebben waar het gaat om het terugdringen van de CO₂-uitstoot, spelen terecht een rol op elke internationale klimaatop. Dergelijke onderhandelingen zijn notoir hachelijk en dragen ertoe bij dat klimaatverandering

niet alleen een ‘netelig probleem’ is, in 1973 door professoren Horst W. J. Rittel en Melvin M. Webber omschreven als een probleem ‘met ontelbare oorzaken, dat moeilijk is te omschrijven en waar niet één oplossing voor is’, maar als een ‘zeer netelig probleem’, in 2012 door professoren Kelly Levin, Benjamin Cashore, Steven Bernstein en Graeme Auld omschreven als een netelig probleem met vier extra elementen: ‘De tijd begint te dringen; de veroorzakers van het probleem zijn zelf ook op zoek naar een oplossing; de centrale autoriteit die iets aan het probleem moet doen is zwak of non-existent; en deels als gevolg daarvan trekken de politieke reacties een onredelijke wissel op de toekomst.’ Die vier extra elementen samen ‘werken een “beleidstragedie” in de hand’, aldus de onderzoekers.

Nu deze tragedie – die voor sommigen al realiteit is geworden – dreigt, hebben sommige denkers en schrijvers hun koers verlegd en vragen ons stil te staan bij de instinctieve overtuiging dat ‘overleven altijd beter is dan niet overleven’, zoals Morton het heeft verwoord. Volgens Morton vormt deze voorliefde voor overleven ten koste van alles de kern van wat hij ‘agrilogistiek’ noemt, een modaliteit die volgens hem in Mesopotamië is ontwikkeld aan het einde van het Pleistoceen/het begin van het Holoceen, toen de mens de overgang maakte van het nomadische jagen-verzamelen naar landbouw op een vaste plek. In de loop der tijd is de agrilogistiek opgeschaald, ‘waardoor uiteindelijk stoommachines en fabrieken nodig waren om de snelle groei te voeden’. In deze versie van het verhaal markeert de stoommachine niet het begin van een nieuwe manier van denken, maar het moment waarop een veel oudere gewoonte of logica is geculmineerd in een energiebron die een geologisch transformatief stempel kan drukken.

Omdat agrilogistiek duizenden en duizenden jaren aan het industriële kapitalisme voorafgaat, beschouwt Morton – net als sommige andere politicologen en aardwetenschappers – het industriële kapitalisme eerder als een symptoom dan als een oorzaak van onze hachelijke situatie. Er is duidelijk geen gebrek aan schurken die verantwoordelijk zijn voor de situatie waarin we ons momenteel bevinden (er tekent zich een duidelijke groep daders af sinds de American Association for the Advancement of Science in 1965 president Lyndon Johnson op de hoogte stelde van de oorzaken en gevolgen van de ophoping van CO_2 in de atmosfeer). Maar

het loont ook de moeite de bredere blik in gedachten te houden van Morton, Chakrabarty en anderen – evenals Chakrabarty's provocerend barmhartige standpunt dat we 'met open ogen' de huidige situatie in zijn gelopen – ook al schuurt dat met de gewoonte het kapitalisme overal de schuld van te geven.

Als de agrilogistiek is ontwikkeld als middel voor de mens om zowel veiligheid als overlevingskansen te vergroten, maar ook de huidige crisis in de hand heeft gewerkt, dan 'duikt er een paradox op', zoals Morton stelt: 'de poging om koste wat het kost te overleven [...] is precies de dynamiek van moord-zelfmoord'. Als we ons geconfronteerd zien met een dergelijke paradox kunnen we volgens Morton het best afstand nemen van het axioma dat 'bestaan beter is dan enige kwaliteit van bestaan' (of, specifieker, dat 'het menselijk bestaan altijd beter is dan enige kwaliteit van bestaan'). Hij wil vraagtekens plaatsen bij onze klakkeloze toewijding aan het idee dat 'los van de vraag of ik hongeriger ben, of zieker, of onderdrukker, mijn medemensen en ik ongeacht al deze fenomenen voortdurend herboren worden, wat wil zeggen dat we weigeren de dood toe te laten'.

Ik ben voorstander van gedachte-experimenten die ruimte bieden aan de realiteit van de dood en die onze reflexachtige overtuiging onderuithalen dat niets zo belangrijk is als het overleven van de *homo sapiens*. Anderzijds lijkt het me nogal ongemakkelijk wanneer witte intellectuelen uit de eerste wereld – onder wie ikzelf – mijmeren over de vraag welke condities in het leven de bestendiging van het leven rechtvaardigen, en welke vormen van lijden (of het nou gaat om honger, ziekte, onderdrukking of de verschillende ontberingen die bepaalde mensen andere mensen hebben aangedaan) betekenen dat het leven beter niet kan worden voortgezet. Op momenten hebben mensen de dood verkozen boven voortleven in ernstig onderdrukkende omstandigheden, ofwel om te ontsnappen aan een zo goed als onvermijdelijk gruwelijk lot, ofwel om het leven te redden van een ander. Maar als iemand op een dergelijke manier oordeelt over het leven van een ander, of over een demografische groep, wordt het met recht moord genoemd, of genocide.

Veel takken van radicaal ecologisch denken begeven zich ook voorzichtig op dit terrein, in die zin dat je verhouden tot systemische bedreigingen

van de biosfeer zoals wij die kennen vaak een wel heel brede kijk vereist op de mensheid en de planeet, die kan leiden tot ongekend verontrustende paradigmaverschuivingen en voorstellen. Overleven is (vermoedelijk) een basaal instinct (net als voortplanten, zullen sommigen zeggen); filosofen weten ons als geen ander aan te sporen ingesleten gedrag te bevragen en te herijken, ze helpen ons om ons er een voorstelling van te maken – om te voelen, te weten – dat dingen ook anders zouden kunnen zijn. Wij zouden anders kunnen zijn. De manier waarop we de aarde bewonen zou anders kunnen zijn. Onze kijk op de dood, waaronder die van onszelf of die van onze soort, zou anders kunnen zijn. Onze kijk op reproductief futurisme zou anders kunnen zijn. Onze kijk op niet-menselijke vormen van leven zou anders kunnen zijn. De manier waarop we met vrijheid en plichten omgaan, ze verdelen en concretiseren zou anders kunnen zijn. Ondanks ons instinct om ‘de beschaving’ te behouden (kijk bijvoorbeeld naar het credo van Elon Musk, dat hij zegt te hebben ontleend aan Isaac Asimov: ‘Je moet kijken naar de verzameling handelingen die de beschaving vermoedelijk in stand kunnen houden, de waarschijnlijkheid van nieuwe middeleeuwen zien te minimaliseren en de lengte van die middeleeuwen, mochten ze zich toch aandienen, zien te bekorten’), is het zonder meer de moeite waard je af te vragen of we de beschaving *koste wat het kost* moeten behouden. Ik ben het ermee eens dat we niet kunnen nadenken over de problemen waarvoor we ons geplaatst zien zolang we niet bereid zijn te experimenteren met het soort perspectief dat milieuwetenschapper Laura Watt schetst wanneer ze zegt: ‘Terwijl de klimaatverandering nieuwe en onvoorspelbare veranderingen teweegbrengt, twijfel ik er niet aan dat de aarde zal overleven, en dat bepaalde aspecten van de biologische wereld zich zullen aanpassen en zullen evolueren. Er zullen veranderingen plaatsvinden, zoals altijd, en die veranderingen zijn niet per se “goed” of “slecht” vanuit een niet-menselijk standpunt; is het beter of slechter als zoogdieren de overhand hebben in plaats van dinosauriërs? Geen van beide – het zijn gewoon verschillende uitkomsten. Wat de klimaatverandering zo’n ongekend beangstigende lading geeft, is de zeer reële mogelijkheid dat wij het niet zullen overleven – maar goed, ook hier geldt: is de aarde beter of slechter af met de mens? Vanuit ons perspectief beter, maar verder is het gewoon een van de mogelijke uitkomsten op een eeuwig veranderende planeet.’

De kunst is leren laveren tussen het soort vrije gedachte-experimenten die Morton uitvoert, de nuchterheid van het grotere plaatje zoals Watt dat uitdraagt en de gedreven vechtersmentaliteit van een activist als Heglar, die bijvoorbeeld stelt: 'Al kan ik maar één flard redden van wat me dierbaar is, dan is dat *mijn* flard en die zal ik koesteren. Als ik slechts één glasspriet kan redden, zal ik dat doen. Ik zal er een wereld mee scheppen. En ik zal leven in, en voor, die wereld.' Laveren tussen die verschillende modi is meer dan alleen een intellectuele oefening. Het betekent dat we ons moeten laten overspoelen door een vurige liefde, en moeten experimenteren met hoe diezelfde liefde voelt met een minder ferme grip.

AKELIGE GEVOELENS, NOGMAALS

Praat een paar minuten met willekeurig wie over het broeikas-effect en de kans is groot dat je een variant krijgt te horen op: 'Ik kan het gewoon niet aan.' Het is te deprimerend, te overweldigend, te verlammend, te treurig, te angstaanjagend, te onvoorstelbaar. Ik snap het allemaal. Ik geloof ook niet dat we op een luchtige manier kunnen of moeten willen nadenken over het doormaken – om nog maar te zwijgen van het veroorzaken – van een zesde massa-extinctie, die uiteindelijk het leven op aarde zoals wij dat kennen zal uitroeien, en daarmee ook 'onze kinderen en onze kindskinderen'. Gezien de intense aanspraak die dagelijks wordt gedaan op onze tijd en emoties, lijkt het niet onredelijk om te vragen: Wat is het juiste moment om je te verhouden tot de klimaatgerelateerde gevoelens van ongerustheid, angst, woede, verdriet en onmacht – emoties die, als je ze helemaal toelaat, bodemloos lijken en je dreigen te verlammen? Al helemaal omdat, zoals iedereen weet die zich heeft verdiept in angsten, het uitdenken van doemscenario's over de onkenbare toekomst geen productieve of vrolijk stemmende activiteit is en verrassend weinig bijdraagt aan ons vermogen de realiteit het hoofd te bieden. En wat kan het eigenlijk schelen wat we *voelen*, terwijl duidelijk is dat we nu vooral iets moeten *doen*? Waarom zou ik me in godsnaam, op dit moment in de tijd, blijven bezighouden met gevoelens, in plaats van te lobbyen voor de Green New Deal, me in te zetten voor het terugdringen van het plastic-gebruik of de vleesconsumptie, mensen te helpen die kwetsbaarder zijn dan ik, of als een dolle te gaan protesteren?

De omgekeerde relatie tussen de omvang van het klimaatprobleem en de mate waarin wij ons er op emotioneel vlak toe verhouden is schrijnend en wrang, en is meer dan alleen een zoveelste aanleiding voor geschillen over de gewenste relatie tussen het persoonlijke en het politieke. Het is ook een van de structurele aspecten van de crisis. Vandaar dat ik me hier richt op gevoelens, en dan met name akelige gevoelens, niet alleen omdat ik denk dat ze iets in de weg kunnen staan wat wij graag 'actie' noemen, maar ook omdat ze – ongeacht de vraag of we op tijd 'handelen' om een werkelijk noodlottige opwarming af te wenden, en daar zou het wel eens te laat voor kunnen zijn – ertoe doen, in die zin dat ze de beleving van ons bestaan vormgeven, onze omgang met anderen kleuren, en bepalen op welke manieren we 'de problemen het hoofd bieden', soms zelf bepalend zijn voor de vraag of we daar überhaupt in slagen.

We worstelen er allemaal mee wat het betekent om 'te weten' dat het broeikaseffect gaande is terwijl wij op aarde leven. Zoals Edward Morris en Susannah Sayler van het Canary Project stellen, is dat 'weten' iets anders dan 'geloven', aangezien die overtuiging ons volgens hen tot handelen zou aanzetten, terwijl we maar niet in actie komen. (Het zou natuurlijk schelen als we iets beter zouden weten wat voor actie we dan zouden moeten ondernemen, of een duidelijker beeld zouden hebben van het collectief waarin ons individuele handelen zou opgaan.) Zoals Morris stelt: 'Geloof is een functie van gevoel. We kunnen alleen geloven in klimaatverandering – waarmee ik *niet* doel op het statistisch gecreëerde onderzoeksobject, zelfs niet op het hyperobject, maar eerder op de kosten in de zin van het leed dat de klimaatverandering zal veroorzaken – als het ons op emotioneel vlak weet te raken. Als we ervan worden doordrongen.' Hij en Sayler hebben deze bewustwording omschreven als een soort breuk of trauma. Diegenen die het zwaarst zijn getroffen door klimaatgerelateerd trauma zijn al op deze manier wakker geschud; alle anderen worstelen met een soort paradox, waarin de aanhoudende weigering om zich omwille van anderen wakker te laten schudden wel eens precies de reden zou kunnen zijn dat klimaatgerelateerd trauma hun uiteindelijk ook niet bespaard zal blijven.

Maar goed, wat te doen als je eenmaal wakker bent geschud? Wie of wat kan ons door deze breuk loodsen? Hoe kunnen we leren de golven van

emoties te laten opkomen en weer laten betijen, zonder overweldigd te worden door de intensiteit, of te vervallen tot verdringing?

Vaststellen dat je gevoelens legitiem zijn – ook je akelige gevoelens – kan belangrijk zijn, vooral als anderen psychologische spelletjes met je proberen te spelen. Precies wat er letterlijk gebeurt, met ons allemaal, door onze leiders die duidelijk géén open kaart spelen over ons ecologische heden of onze ecologische toekomst. Zoals staat in het manifest van het Dark Mountain Collective – een in Engeland gevestigde groep schrijvers en kunstenaars die zich hebben toegelegd op uncivilization: ‘Elke dag opnieuw horen we over de effecten van ons handelen op “het milieu” (zoals de “natuur”, een term die afstand schept tot de realiteit van onze situatie). Ook horen we elke dag opnieuw over de vele “oplossingen” voor deze problemen: oplossingen die meestal een prangende politieke overeenkomst vereisen en een verstandige toepassing met menselijk-technologisch vernuft. Er vinden misschien veranderingen plaats, luidt het verhaal, maar overal is een oplossing voor te bedenken, mensen. Misschien moeten we snel handelen, met meer gevoel van urgentie. In ieder geval moeten we het tempo van onderzoek en ontwikkeling opvoeren. We moeten accepteren dat we “duurzamer” moeten gaan leven. Maar alles komt goed. Er zal nog altijd sprake zijn van groei, er zal nog altijd sprake zijn van vooruitgang: al die dingen zullen doorgaan, want ze moeten wel doorgaan, dus kunnen ze weinig anders dan doorgaan. Hier valt niets te zien. Alles zal goedkomen.’ Waarop het Collectief reageert: ‘Wij geloven niet dat alles goed zal komen.’

Ik geloof ook niet dat alles goed zal komen. Ik ken eigenlijk ook niemand die denkt dat alles goed zal komen, niemand die zonder blikken of blozen en met een zuiver hart kan zeggen dat we op koers liggen om een gezonde, bewoonbare planeet achter te laten en het wonder van biodiversiteit in stand te houden voor onze kinderen en onze kindskinderen. Maar wanhoop en depressie zijn, hoe voor de hand liggend ook, niet de enige mogelijke reacties op dit gegeven. Wanhoop maakt vaak een disproportioneel grote aanspraak op ons denken en voelen, aangezien dit ‘het enige is dat kan worden begrepen, verklaard en ruimschoots gerechtvaardigd’ (Stengers). Wanhoop heeft een waarheidswaarde die vreugde, optimisme en geluk niet hebben – of niet lijken te hebben.¹⁸ Als

de wanhoop ons in de greep heeft, lijken optimisme en geluk onzinnig: zodra de ware verschrikkingen van verleden, heden en toekomst aan ons worden geopenbaard – de pijnlijke, schrijnende, onontkoombare realiteit van leven en dood – zullen we alle kinderlijke, bedrieglijke gevoelens van vrijheid, vrede of goedheid betreuren die we ooit in onze naïviteit hebben gekoesterd.

Wetenschappers en geleerden verdiepen zich al enige tijd in akelige gevoelens zoals depressie, angst, paniek, paranoia, woede, jaloezie en schaamte vanwege de politieke waarde.¹⁹ Zo lamenteert Culp dat ‘de meeste critici die sober van geest zijn de schadelijkste van onze gedeelde gevoelens ongeschikt achten voor zoiets nobels als bevrijding’, en betoogt hij dat het gebruik van negatieve affecten als basis voor een gedeelde bevrijding een mogelijkheid is die ‘alleen zichtbaar is voor diegenen die de illusie hebben losgelaten dat positieve affecten het beste in de mens naar boven halen’. Ik ben het ermee eens dat je negatieve affecten onder ogen moet zien en niet uit de weg moet gaan. Maar ook heb ik het gevoel dat er een wezenlijk verschil is tussen accepteren dat ze bestaan – er nieuwsgierig naar zijn, ze ruimte bieden, ze de-pathologiseren, hun oorzaak en potentiële energie begrijpen, ze niet beschouwen als vijanden die uit ons mentale of collectieve leven moeten worden gebannen – en menen dat ze staan voor het ultieme op het gebied van radicalisme of utiliteit, of ze een waarheids- of gebruikswaarde toekennen die een overschatting is van zowel hun betekenis als hun kracht. Denkpatronen hebben de neiging soortgelijke denkpatronen in de hand te werken; bij negatieve affecten is dat niet anders. En hoewel positieve affecten niet altijd het beste in de mens naar boven halen (wat dat ook moge betekenen), is het idee dat negatieve affecten dat dus wel zouden doen in tegenspraak met mijn eigen ervaring (om nog maar te zwijgen van de ervaring van mensen die vrolijk het vuurtje opstoken).

Wetenschappers Ann Cvetkovich, Moten en anderen hebben opgemerkt dat depressie en negativiteit vaak lijken samen te komen op plekken waar mensen ogenschijnlijk ‘hun hart volgen’, zoals de kunstwereld, activistische kringen of de academische wereld. Zoals Culp het formuleert: ‘Positieve affecten wervelen door zowel het Occupy-kamp in Zuccotti Park als door de hoogbouw van Goldman Sachs. Negatieve affecten doen

zich gelden in tijdelijke baantjes maar ook tijdens feministische paneldiscussies. Zoals geldt voor de ambivalentie van willekeurig welke vorm van macht, is affect geen deugd maar een diagnose.' Maar toch, de mensen bij Trump-rally's lijken zich goed te voelen, om niet te zeggen héél goed, al is het de moeite waard om je af te vragen of plezier en ontremming die zijn doordeesemd van zwartmakerij, nihilisme en haat kunnen worden aangemerkt als een goed gevoel, en zo ja, op wat voor manier dan. Wat mij zinvoller lijkt dan het benoemen van specifieke domeinen van ellende, is eenvoudigweg vaststellen dat er niet alleen veel ellende is op de wereld, maar dat er tevens sprake is van een onderontwikkeld vermogen om ons af te vragen waarom dat zo is, en wat we eraan kunnen doen als dingen niet goed voelen.²⁰ In dat geval lijkt het logisch om structurele vragen te stellen over welke voorwaarden er moeten veranderen om te zorgen dat iets negatiefs beter gaat voelen, terwijl we ook de akelige gevoelens zelf onder de loep nemen om te kijken of ze echt zo onveranderlijk of onontkoombaar zijn als we veronderstellen. Het eerste is moeilijk omdat het moeilijk is voorwaarden en structuren te veranderen; het tweede is moeilijk omdat het betekent dat we moeten inzien dat er bepaalde aspecten aan onze akelige gevoelens zitten waaraan we gewend zijn geraakt en die we niet graag loslaten, ook al houden we bij hoog en bij laag vol dat dat precies is wat we beogen.

Dit is niet eenvoudigweg tegendraads. Het is moeilijk om de sterke krachten te weerstaan van angst en paranoia omdat die, zoals Freud zei, fundamentele vormen van afweer zijn. ('Mensen worden paranoïde over dingen die ze niet aankunnen,' schreef Freud, wat duidelijk maakte waarom we paranoia en angst nooit helemaal kunnen uitbannen uit onze psychologie.) We maken ons zorgen dat als we onze greep laten verslapen, dit betekent dat we onze situatie niet goed inschatten, dat we wezenlijke dreigingen ontkennen. We maken ons zorgen dat we, als we onze angsten laten varen, verrast kunnen worden door een dreiging, en dat die verrassing ondraaglijk kan zijn (hallo, massa-extinctie 2030!). We maken ons zorgen dat we, als we 'de situatie zoals hij is' zonder meer accepteren, wegzakken in verdringing, genotzucht of lethargie (de standaard linkse kritiek op het boeddhisme en andere vormen van mindfulness). Maar paranoia, wanhoop en angst helpen meestal niet echt om 'de problemen het hoofd te bieden' of om onderlinge banden te versterken. Sterker nog,

ze zullen eerder een toch al pijnlijk gevoel van individuatie versterken en onze verbeelding ertoe aanzetten het ergst denkbare voor te stellen, alsof het repeteren van onze ergste angsten ons toekomstige lijden zal verzachten. Uitvoerige persoonlijke ervaring met deze aanpak heeft me geleerd dat dat niet het geval is. Sterker nog, ik heb het ervaren als een volkomen begrijpelijke, uitzonderlijk effectieve manier om elke mogelijke bevrijding of verruiming, elk mogelijk plezier dat in het moment kan schuilen, af te zwakken, en het jezelf te onthouden.

POLITIEK EN THERAPIE

In 2014 werd Guy McPherson beëdigd specialist verdrietverwerking en sindsdien helpt hij mensen bij het berusten in hun naderende extinctie. McPherson presenteert deze berusting als een vorm van vrijheid – de enige vrijheid die ons nog rest. In een lezing uit 2019 citeert hij concentratiekampoverlevende Viktor Frankl: ‘Alles kan een mens worden afgenomen, op één ding na: de laatste menselijke vrijheid – het bepalen van je eigen houding onder welke omstandigheden dan ook, het kiezen van je eigen weg.’ McPherson stelt dat onze laatste daad van vrijheid het kiezen van een houding zou moeten zijn die ons in staat stelt ‘ten volle [en] intens te leven, met de dood voor ogen’, terwijl onze soort het toneel ruimt.

De weg die McPhersons heeft afgelegd van klimaatwetenschapper naar beëdigd specialist verdrietverwerking is misschien vastomlijnder dan die van anderen, maar veel intellectuelen, met name diegenen die zich beroepsmatig bezighouden met klimaatverandering, neigen steeds meer naar de rol van therapeutische gids – of koesteren die zelfs. Zo neemt Morton in *Dark Ecology* de lezer mee op een Tibetaans-dodenboekachtige reis door de vele lagen van lastige gevoelens die kunnen worden opgewekt door ‘duistere ecologie’: ‘Meestal komen we niet veel verder dan de eerste duisternis, en dan nog alleen als we het belangrijk vinden. In dit boek gaan we proberen tot de derde duisternis te komen, de zoete duisternis, dwars door de tweede duisternis heen, de geheimzinnige duisternis. Wees niet bang.’ Berardi heeft zich ook vrij expliciet uitgelaten over deze verschuiving. Hij betoogt dat ‘politiek en therapie de komende tijd zullen

samenvallen. Mensen zullen zich wanhopig, gedeprimeerd en paniekerig voelen omdat ze niet in staat zijn om te gaan met de post-groei-economie en omdat ze de vervluchtigende moderne identiteit zullen missen. Het is onze culturele taak om die mensen op te vangen en ons te ontfermen over hun krankzinnigheid, ze de weg te tonen van adaptatie, van een gelukkige adaptatie die binnen hun bereik ligt. Het is onze taak om sociale zones van menselijk verzet te creëren, bedoeld als zones van therapeutische besmetting.'

Zoals ik eerder duidelijk heb gemaakt, heb ik mijn bedenkingen bij het ombuigen van steeds meer arena's in het bestaan (lesgeven, activisme, kunst) naar zorgverlening en therapie; zoals altijd heb ik het vermoeden dat het meer cachet heeft als mannen dit oppakken, omdat dan niet de verwachtingen spelen van zorg en heling waardoor vrouwen nog op alle mogelijke terreinen worden achtervolgd. Veel mannen lijken geen enkele moeite te hebben met de rol van goeroe, misschien omdat ze zo in de positie worden geplaatst van degene die het allemaal zou weten: jezelf presenteren als een gezaghebbende bron van diagnose + behandeling kan een manier zijn om superioriteit te tonen en zorg te verlenen – of het eerste in plaats van het tweede. Tegelijkertijd denk ik dat het volkomen terecht is dat, in het geval van de opwarming van de aarde – en andere acute crises waarmee we worden geconfronteerd, en die zich beginnen op te stapelen – niemand de last in zijn eentje kan dragen; de resulterende ontwrichtingen zullen ongetwijfeld onze rollen en relaties overhoop halen (zoals de ervaring van lesgeven tijdens de Covid-19-pandemie maar al te duidelijk heeft gemaakt).

Het is makkelijker gezegd dan gedaan om de eerste duisternis van ecologisch bewustzijn door te komen. Ik geneer me om het toe te geven, misschien omdat ik het nog altijd niet helemaal begrijp, maar in de maanden waarin ik onderzoek deed en aan dit hoofdstuk werkte, kreeg ik geregeld somatische aanvallen die – tot mijn grote ergernis – herhaaldelijk werden gediagnosticeerd als 'angstgerelateerd'. Het was alsof, na de hele dag over massa-extincties, milieuracisme en het uitsterven van de oceanen te hebben gelezen, mijn aandacht en mijn angsten onbewust uitgingen naar iets wat dichterbij in de buurt was – mijn lichaam – en zich fixeerden op trekkende oogleden, pijn op de borst, jeuk, een overactieve blaas, pijn

in mijn kaak, last van mijn st-gewrichten, duizeligheid en meer. Als ik niet gefixeerd was op mijn eigen lichaam, maakte ik me zorgen over de gezondheid en de veiligheid van mijn zoon. Ik had onverklaarbare huilbuien. Als zovelen die echt in de feiten zijn gedoken, voelde ik me een Cassandra, met verwilderde ogen, die niet kon geloven dat er nog mensen waren – zoals mijn eigen gezinsleden, of ikzelf – die hun tijd verdeden met het opwarmen van koffie, naar de us Open kijken op tv, of mopperen over achterstallige mails en irritante collega's. Te moeten aanhoren hoe onze zogenaamde leiders niet alleen ontkenden en traineerden, maar ook nog eens wraakzuchtig samenspanden om alles nog eens te verergeren, voelde alsof we gevangenzaten in een cocon van rampzalige waanzin, de wereld op zijn kop, waarin alles van honderdduizenden Covid-doden tot politiegeweld tot massale werkloosheid tot verontreinigde lucht en verontreinigd water ons werd voorgespiegeld als 'geweldig' en 'fantastisch'.

Als dit 'de problemen het hoofd bieden' was, dan voelde het allesbehalve goed. Sterker nog, het voelde behoorlijk eenzaam. Want hoewel velen van ons voortdurend aan het klimaat denken, met alle gevoelens van dien, wil niemand erover praten, ikzelf vaak ook niet. Wie anderen voorhoudt dat ze het gesprek moeten aangaan kan nog meer alleen komen te staan. ('Op de poolcirkel was het afgelopen zaterdag 38 graden. De hoogste temperatuur ooit gemeten. De gemiddelde temperatuur in juni is 20 graden. Dus de poolcirkel is zo'n 10 graden opgewarmd. Luistert er nog iemand?') twitterde vandaag een journalist, bij wie duidelijk de wanhoop was toegeslagen.) Achteraf gezien was mijn fixatie op het lichaam meer dan alleen pathologische verdringing. Onze worsteling met de hachelijke situatie waarin wij ons als soort bevinden versterkt de hachelijke situatie waarin we ons ieder voor zich als sterfelijk wezen bevinden, en dat kan zelfs als alles goed gaat nogal overweldigend zijn. Het lot dat we vrezen voor onze planeet of onze soort is het lot waarvan we weten dat het ons en iedereen die ons dierbaar is, staat te wachten. Dat is zwaar.

Die gevoelens zijn geen van alle echt verdwenen, maar ik zie ze nu iets duidelijker voor wat ze waren, of zijn: wilde pogingen om door de eerste duisternis te komen zonder daarbij houvast te vinden in de vaardigheden of de solidariteit die kunnen voorkomen dat je kopje-onder gaat in de whirlpool van geïndividualiseerd lijden. Het goede nieuws is dat die

vaardigheden, die solidariteit, er gewoon zijn. Soms hoeft je alleen maar lang genoeg of intens genoeg te lijden om de drang te voelen ernaar op zoek te gaan, of om het bestaan ervan te erkennen.

RIDING THE BLINDS

Veel mensen die over het klimaat schrijven hebben gesteld dat kunstenaars een essentiële rol spelen in het verbeelden van mogelijke toekomstscenario's, ongeacht of die scenario's dystopisch of utopisch zijn. We kunnen geen wereld bouwen die niet is gebouwd op koolstofenergie of eindeloze groei, beweren ze, zonder ons die wereld eerst te hebben verbeeld – of, de omgekeerde invalshoek: we hebben beelden nodig van een toekomst die we per se willen voorkomen, zodat we uit angst het roer omgooien. Schrijver Amitav Ghosh bepleit iets dergelijks in *The Great Derangement*, waarin hij oproept tot een 'getransformeerde en vernieuwde kunst en literatuur', die zich directer tot klimaatverandering verhoudt – een roep die overal weerklink vindt, van Stengers ('We moeten leren andere verhalen te vertellen, apocalyptisch noch messiaans [...]. Verhalen die ik, samen met Haraway, SF-verhalen zou willen noemen'), tot het Dark Mountain Collective, waar onder meer de Britse schrijver en 'herstellend milieu-activist' Paul Kingsnorth lid van is ('We zijn van mening dat kunst over de rand moet kijken, met kalme blik de wereld die komen gaat moet opnemen, en de uitdaging van de ecocide moet pareren met een eigen uitdaging: een kunstzinnige reactie op het afbrokkelen van de imperia van de geest') tot Scranton ('We moeten [...] culturele arken bouwen, om bedreigde kennis verder te brengen [...]. Nu we het einde van de moderne beschaving tegemoet gaan, is het lot van de menswetenschappen het lot van de mensheid zelf').

Ik begrijp het heel goed, deze oproepen om verhalen te bedenken of te bewaren die ons kunnen helpen onze situatie te doorgronden en erop te reflecteren met compassie, verbeelding, humor, solidariteit en waardigheid, maar ik denk ook dat het waardevol is om 'de verhaallijn los te laten', zoals Chödrön heeft geadviseerd: alle verhaallijnen, dus ook de 'progressieve', die hun hoop erop vestigen dat de loop der geschiedenis uiteindelijk afbuigt naar rechtvaardigheid. Want als we maar lang genoeg

vaardigheden, die solidariteit, er gewoon zijn. Soms hoeft je alleen maar lang genoeg of intens genoeg te lijden om de drang te voelen ernaar op zoek te gaan, of om het bestaan ervan te erkennen.

RIDING THE BLINDS

Veel mensen die over het klimaat schrijven hebben gesteld dat kunstenaars een essentiële rol spelen in het verbeelden van mogelijke toekomstscenario's, ongeacht of die scenario's dystopisch of utopisch zijn. We kunnen geen wereld bouwen die niet is gebouwd op koolstofenergie of eindeloze groei, beweren ze, zonder ons die wereld eerst te hebben verbeeld – of, de omgekeerde invalshoek: we hebben beelden nodig van een toekomst die we per se willen voorkomen, zodat we uit angst het roer omgooien. Schrijver Amitav Ghosh bepleit iets dergelijks in *The Great Derangement*, waarin hij oproept tot een 'getransformeerde en vernieuwde kunst en literatuur', die zich directer tot klimaatverandering verhoudt – een roep die overal weerklank vindt, van Stengers ('We moeten leren andere verhalen te vertellen, apocalyptisch noch messiaans [...]). Verhalen die ik, samen met Haraway, SF-verhalen zou willen noemen'), tot het Dark Mountain Collective, waar onder meer de Britse schrijver en 'herstellend milieu-activist' Paul Kingsnorth lid van is ('We zijn van mening dat kunst over de rand moet kijken, met kalme blik de wereld die komen gaat moet opnemen, en de uitdaging van de ecocide moet pareren met een eigen uitdaging: een kunstzinnige reactie op het afbrokkelen van de imperia van de geest') tot Scranton ('We moeten [...] culturele arken bouwen, om bedreigde kennis verder te brengen [...]). Nu we het einde van de moderne beschaving tegemoet gaan, is het lot van de menswetenschappen het lot van de mensheid zelf').

Ik begrijp het heel goed, deze oproepen om verhalen te bedenken of te bewaren die ons kunnen helpen onze situatie te doorgronden en erop te reflecteren met compassie, verbeelding, humor, solidariteit en waardigheid, maar ik denk ook dat het waardevol is om 'de verhaallijn los te laten', zoals Chödrön heeft geadviseerd: álle verhaallijnen, dus ook de 'progressieve', die hun hoop erop vestigen dat de loop der geschiedenis uiteindelijk afbuigt naar rechtvaardigheid. Want als we maar lang genoeg

leven komt er een punt waarop we op lichamelijk vlak voelen wat we op intellectueel vlak altijd al hebben geweten: we hebben niet voldoende tijd van leven om het hele verhaal mee te krijgen. Misschien is er niet zoiets als het hele verhaal. Misschien is er helemaal geen verhaal. Misschien zijn onze hersenen zo geprogrammeerd dat ze een verhaal maken als middel om ruimte en tijd te structureren. Maar dat hoeft nog niet te betekenen dat een verhaal de enige manier is die ons ter beschikking staat om ons leven te ervaren.

Het is lastig om de verhaallijn los te laten – om nog maar te zwijgen van ons onwrikbare geloof in lineaire tijd – als je elke dag opnieuw naar je grijzende haar kijkt en getuige bent van het verbijsterende smelten van de poolkappen. Het is moeilijk als je kind je op de man af vraagt hoe we zo in de problemen zijn geraakt en hoe – en ook: of – we er weer uit kunnen komen. ‘Vertel me hoe het afloopt,’ zegt Valeria Luiselli’s dochter keer op keer in Luiselli’s boek over kinderen die asiel zoeken bij de Mexicaans-Amerikaanse grens. ‘Soms verzin ik een afloop, een goede afloop,’ schrijft Luiselli. ‘Maar meestal zeg ik gewoon: ik weet nog niet hoe het afloopt.’

In plaats van mijn toevlucht te nemen tot verhalen, merk ik dat ik vaak uitkom bij een bepaald tableau, opgeroepen in de openingspagina’s van *The Undercommons* van Harney en Moten. (Tableaus hebben ook te maken met verhalen, maar voor zover die in de tijd zijn gesitueerd, zetten ze hem ook even stil, of schorten het verloop op.) De auteurs lichten de titel van hun boek toe door er een wildwestscène bij te halen in de klassieke Hollywood-trant. Zoals politicoloog Michael Parenti heeft opgemerkt wordt in dat soort scènes de koloniale nederzetting onveranderlijk afgebeeld als omsingeld door vijandige, agressieve krachten (‘de inlanders’). Deze omkering is cruciaal wil de kolonist zijn eigen invasieve, moordlustige kolonialisme kunnen presenteren als een daad van zelfverdediging. Maar Moten en Harney willen meer dan alleen omkeringen rechtzetten. ‘Het fort was echt omsingeld,’ schrijven ze, ‘het is belegerd door dat wat het nog altijd omgeeft, de gemeenschappelijke grond, eronder en ernaast – er voor en ervóór – de omheining.’ Hun taak – en die van ons, als we ook onszelf herkennen in hun ‘wij’ (en ik denk dat dat kan, al kost het misschien enige moeite; precies dat is de ongekende grootmoedigheid, en voor sommigen het controversiële, van hun werk) – is ‘het verdedigen

van de omgeving tegen herhaaldelijke, gerichte plunderingen door de gewapende aanvallen van kolonisten'. In een interview aan het einde van *The Undercommons* omschrijven Moten en Harney dit concept van de *undercommons*, ook wel de *omgeving* genoemd, als 'de eerste goederentrein waar we op sprongen'. Vanaf dat moment, zegt Moten, was het steeds vaker een kwestie van *riding the blinds*.

'Riding the blinds': de gewoonte van landlopers om mee te rijden op de koppelstangen tussen de goederenwagons van de trein, om uit handen te blijven van het treinpersoneel en de politie. Het is een zinsnede die je vaak hoort in de blues, dat oorspronkelijke laboratorium om willekeurig welk gevoel te verbinden aan willekeurig welk voorwerp, om pijn om te zetten in houvast, om zones van sociaal verzet en mentale steun in het leven te roepen. Neem bijvoorbeeld Robert Johnson: 'Leaving this morn', I have to ride a blind / Babe, I been mistreated, baby, and I don't mind dying.'

Riding the blinds betekent dat je uit het zicht blijft van de autoriteiten. Het betekent ook dat je niet ziet waar je naartoe gaat. Misschien zit je in een voortdenderende trein die op een betonnen muur af raast. Misschien ben je op weg naar een toekomst die vanuit het heden eenvoudigweg onvoorstelbaar is. Misschien wordt het leven beter bij de volgende halte, misschien ook niet. 'Zal de mens, gezien vanuit de toekomst, niets anders blijken dan een bevruchter van een ophanden zijnde machinale samenleving?' vragen Robin Mackay en Armen Avanessian zich af in hun voorwoord van *Accelerate: The Accelerationist Reader*. Wat een gedachte! Ik zal niet lang genoeg leven om daar achter te komen, en jij ook niet.

Een voordeel van riding the blinds, ofwel het loslaten van het verhaal, is dat een ander besef van tijd manifester wordt, zoals het gevoel van *folded of intergenerationale tijd* – wat de feministische geleerden Astrida Neimanis en Rachel Loewen Walker *thick time* zouden hebben genoemd: 'een translichamelijk oprekken van heden, toekomst en verleden.' 'Thick time' is niet per se repo tijd of queer tijd, al moet ik bekennen dat ik het vooral ervaar als ik naar mijn zoon kijk en alle persona's en leeftijden zie die hij heeft doorgemaakt, ineengevouwen. (Mijn moeder vertelde me ooit dat ze soms, als ze me kwam ophalen van het plein midden in de stad, heel even in de war was en niet wist naar wat voor lijf ze moest

uitkijken. Een peuterlijfe? Een tienerlijf? Het lijf van een beginnende puber? Destijds dacht ik dat ze niet goed wijs was, maar nu begrijp ik dat ze raakte aan het soort verdichte tijd dat ik tegenwoordig voortdurend ervaar, wanneer mijn zoon me bijvoorbeeld uitlegt waarom een hotdog niet kan bevriezen in de vriezer, of wat het verschil is tussen een *realm* en een *world* in Minecraft en ik ondertussen word afgeleid doordat me opvalt dat zijn ogen er precies zo uitzien als toen hij klein was, toen hij de borst kreeg, tijdens die ontregelde tijd in de schommelstoel op de veranda. Ik gok erop – hoop erop – dat de tijd, naarmate ik ouder word, nog verder zal verdichten.)

Elke vorm van zorg – misschien met uitzondering van een hospice, al geldt het in zekere zin ook daar – heeft een impliciete, zij het ongewisse band met de toekomst: je geeft iemand eten zodat ze niet ondervoed raakt; je behandelt een wond zodat hij niet gaat ontsteken; je geeft zaadjes water in de hoop dat ze ontkiemen. Het is niet zo dat er geen heden is binnen de zorg, of dat de zorg in het heden haar waarde verliest als de verlangde uitkomst niet tot vervulling komt. Het is eerder zo dat bij zorg de tijd wordt samengevouwen: je houdt je bezig met de gevolgen van handelingen uit het verleden, probeert het huidige lijden te verzachten en je doet wat je kunt om toekomstig lijden te voorkomen of te verminderen, en dat allemaal tegelijk. In plaats van ons in bochten te wringen over hoeveel waarde we de toekomst moeten toekennen, of een vrijheid in-het-moment tegenover een verplichting met-de-toekomst-voor-ogen te plaatsen, of onszelf in dienst te stellen van een planetair hospice, zouden we ook onder ogen kunnen zien dat ‘volkomen in het heden leven’ steevast met zich meebrengt dat we keuzes maken die toekomstig lijden kunnen verergeren of verlichten. Het brengt steevast een overvloed aan tijd met zich mee, een term die is ontleend aan het prachtige, pijnlijke boek in essayvorm *Time Lived, without Its Flow* van dichter-filosoof Denise Riley, waarin ze de onverwachte dood van haar volwassen zoon probeert te verwerken. Aan het einde van haar boek beschrijft Riley deze moederlijke overvloed aan tijd als een ‘gedetailleerde, dynamische, stilzwijgende overdaad, al is het ook een overvloed aan verlies’. *Een overvloed, ook in verlies*: dat lijkt me treffend geformuleerd, hoe schrijnend ook.

In een poging om met ons tijdsbesef te rommelen, misschien in de hoop ons bewust te maken van folded time, intergenerationele tijd of thick time, spreekt Morton zijn lezer geregeld aan als een tijdreiziger: 'Daar stond je dan, kolen in je stoommachine te scheppen, die geweldige uitvinding waar in 1784 patent op is aangevraagd en die Marx de motor van het industriële kapitalisme heeft genoemd. Dezelfde machine die Paul Crutzen en Eugene Stoermer de katalysator van het *Antropoceen* hebben genoemd,' schrijft hij. 'Daar zit je dan, en je draait het contactsleuteltje van je auto om. En ineens bekruipt het je. Je maakt deel uit van een massaal gedistribueerd iets. En dat iets heet een *soort*. [...] Statistisch gezien is het omdraaien van mijn sleuteltje betekenisloos [...]. Maar ga een niveau hoger en er gebeurt iets heel merkwaardigs. Als ik deze handelingen opschaal naar miljarden omgedraaide sleuteltjes en miljarden schoppen kolen, is de schade die wordt toegebracht aan de aarde allesbehalve betekenisloos. Als lid van deze soort ben ik verantwoordelijk voor het Antropoceen.'

Goed, daar staan we dus, en we scheppen kolen op de tender, of, zoals in het geval van mijn zoon, we doen alsof, te midden van de overblijfselen. Hij is dol op treinen en treinen laten hem koud, kunstmatig opgewekte wind door zijn peuterhaar, echte wind tegen zijn grotejongenswangen terwijl hij over de parkeerplaats scheurt die vanwege de pandemie volkomen verlaten is. En daar sta ik, naast hem, en ik ontdek voor de duizendste keer waarachtige vreugde, zinderend van tijdelijkheid, verantwoordelijkheid, verdriet. De streng is doorgeknipt, zonder meer. Maar als ik me kan voorstellen dat ik hem grootbreng en ondertussen ook zelf blijf groeien, net als al diegenen die zich inzetten voor de omgeving, zowel in ruimte als in tijd – *het bestaande en het komende* –, als we alle pijn en vrijheid van leven kunnen koesteren en ons uiterste best doen om het niet erg te vinden om dood te gaan – dan voelt mijn hart niet per se gebroken, maar eerder gesterkt. Het voelt alsof het de juiste vorm heeft. Morton zegt dat hij ons 'wil wakker schudden uit de droom dat de wereld haar einde nadert, omdat actie op Aarde (de concrete Aarde) daarvan afhangt'. Lange tijd wist ik niet wat hij bedoelde. Nu wel.

- 1 De term Antropoceen is gemunt in de jaren 1980 door ecooloog Eugene F. Stoermer en is in brede kring bekend geworden dankzij atmosferisch scheikundige Paul Crutzen. De term wordt nu algemeen gebruikt om de periode na het Holoceen aan te duiden, het tijdvak dat zo'n twaalfduizend jaar geleden begon, aan het einde van de laatste ijstijd. Hoewel de meeste wetenschappers het erover eens zijn dat we in het Antropoceen zijn aanbeland, wordt er nog over gedebatteerd hoe en waar we het begin moeten aanduiden (het geologische ijkpunt waarnaar men op zoek is wordt de *golden spike* genoemd, de gouden klinknagel – een term afkomstig uit de wereld der spoorwegen, zelfs al zal de uiteindelijke beslissing de spoorwegen predateren of antedateren.) Volgens sommigen ligt dat ijkpunt maar liefst achtduizend jaar achter ons, bij het begin van de landbouw; anderen houden het op 1610, de Europese verovering van Noord- en Zuid-Amerika en de daaropvolgende ontbossing en mondiale verspreiding van ziekten; weer anderen nemen de Industriële Revolutie (het Intergovernmental Panel on Climate Change houdt 1750 aan als beginpunt voor de uitstoot van broeikasgassen, wat grofweg overeenkomt met Mortons opmerking over de stoommachine); en sommigen houden het op halverwege de twintigste eeuw, met de eerste atoombom en het opslaan van nucleaire isotopen in de aardlagen. Voor een kritische beschouwing van de logica en de theorie van de 'golden spike', zie 'Golden Spikes and Dubious Origins' in Kathryn Yusoffs *A Billion Black Anthropocenes or None*.
- 2 Zie de 'Living Planet'-verslagen uit 2014 en 2016 van wetenschappers verbonden aan de World Wildlife Foundation en de Zoological Society of London.
- 3 Zie Union of Concerned Scientists: <https://blog.ucsusa.org/peter-frumhoff/global-warming-fact-co2-emissions-since-1988-764>.
- 4 Zie NASA's Global Climate Change page: <https://climate.nasa.gov/faq/16/is-it-too-late-to-prevent-climate-change/>.
- 5 Zie de National Climate Association, <https://nca2018.globalchange.gov/>: 'Naar verwachting zal het toekomstige klimaat het leven op vele terreinen blijven ontwrichten en bestaande belemmeringen voor welvaart vergroten, door verouderde en in verval geraakte infrastructuur, overbelaste ecosystemen en economische ongelijkheid. De gevolgen binnen en tussen verschillende regio's zullen niet gelijkelijk zijn verdeeld. Mensen die nu al kwetsbaar zijn, onder wie mensen met een laag inkomen of op een andere manier gemarginaliseerde groepen, zijn minder goed in staat zich voor te bereiden op, en om te gaan met, extreem weer en klimaatgerelateerde gebeurtenissen, en zullen er naar verwachting ernstigere gevolgen van ondervinden.' Elke dag brengt weer nieuwe, gedetailleerde analyses die dit gegeven onderschrijven, zoals in Christopher Flaveles artikel in *The New York Times* van 19 juni 2020, 'Climate Change Tied to Pregnancy Risks, Affecting Black Mothers Most'.
- 6 Zie het artikel van Amy Westervelt uit 2019, 'The Case for Climate Rage' (Popula, 19 augustus, 2019), waarin Westervelt met kracht de (veelal witte, mannelijke)

gewoonte van de hand wijst om de eerste persoon meervoud te gebruiken, of te generaliseren over de ‘mensheid’ bij het toewijzen van de schuld voor de klimaatcrisis: ‘De mensen die aan de macht zijn hebben nooit eerder de systemen ontmanteld die in hun voordeel werken. Zo kreeg David Wallace-Wells een astronomisch voorschot voor *The Uninhabitable Earth*, een boek waarin hij met enkele stevige en noodzakelijke uitspraken komt, om vervolgens, bij gebrek aan overtuigend bewijs, te besluiten, dat “wij”, degenen die verantwoordelijk zijn voor de klimaatverandering, het probleem gaan oplossen door middel van geo-engineering; Nathaniel Rich kreeg een hele editie van *The New York Times Magazine* tot zijn beschikking waarin hij er dichterlijk over mocht uitweiden dat “wij” er niet in waren geslaagd de klimaatverandering een halt toe te roepen, een verhaal waarvan vrijwel onmiddellijk de boek- en filmrechten werden verkocht; Jonathan Safran Foer zal zich weldra bij hen voegen met zijn eigen versie van het “we dragen allemaal schuld”-narratief, *We Are the Weather* [inmiddels gepubliceerd in 2019], waarin hij om te beginnen ten onrechte betoogt dat het menselijk eetpatroon de voornaamste oorzaak is van de klimaatverandering, en vervolgens zegt dat “we” daar iets aan moeten doen door verandering aan te brengen in onze manier van leven [...]. Maar als vrouwen zoals mijn collega’s een schuldige aanwijzen, is dat niet één bedrijf of zelfs één bedrijfstak. De olie-, kolen- en auto-industrie spelen allemaal een rol, ook de nutsbedrijven, de pr-mensen en de lobbyisten die hun visie uitdragen, de politici die zwichten. Het zijn een heleboel mensen, maar het zijn niet alle mensen, het is niet “de mensheid”.’

Meerdere data – zoals een rapport uit 2017 van Carbon Majors waarin valt te lezen dat 70 procent van alle broeikasgassen die sinds 1988 zijn vrijgekomen door slechts honderd bedrijven zijn geproduceerd – onderschrijven Westervelts overtuiging dat het niet ‘de mensheid’ is. Als we nog even wat verder teruggaan, zien we dat zeker niet alle mensen zich zo roekeloos en destructief hebben gedragen als witte Europeanen in grofweg de afgelopen honderd jaar; het is belangrijk om stil te staan bij het verschil, niet alleen om vast te stellen wie de verantwoordelijkheid draagt, maar ook om te bedenken hoe het verder moet. Tegelijkertijd denk ik, als je ziet hoe diep fossiele brandstoffen zijn verweven met ons leven, hoe we er elke dag gebruik van maken, dat een strakke ‘wij/zij’- benadering niet de meest productieve houding is; het lijkt ook belangrijk om Kate Marvels erkenning van medeplichtigheid en verantwoordelijkheid in het achterhoofd te houden, als ze schrijft: ‘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.’ Zie ook Amitav Ghosh

over de centrale rol die Azië speelt in de klimaatcrisis, in *The Great Derangement*.

7 In 'The Case for Climate Rage' komt Westervelt met een lijstje waaraan ik weinig heb toe te voegen:

- * Psycholoog Renée Lertzman schreef meer dan een decennium terug als eerste over klimaatleed, en hoe dat om te zetten in actie.
- * Mary Annaïse Heglar schrijft prachtig over het snijvlak tussen racisme en klimaatverandering.
- * Katharine Wilkinson maakt zich er sterk voor dat de stemmen van vrouwen van kleur vaker worden gehoord waar het om het klimaat gaat.
- * Marien bioloog Ayana E. Johnson schrijft over het behoud van de oceanen, een cruciale component in de strijd tegen klimaatverandering, die merkwaardig genoeg vaak over het hoofd wordt gezien.
- * Bina Venkataramans binnenkort uit te komen boek *The Optimist's Telescope: Thinking Ahead in a Reckless Age* richt zich op langetermijndenken voor een betere toekomst.
- * NASA-wetenschapper Kate Marvel schrijft geregeld over de interface tussen wetenschap en menselijke waarden.
- * Tamara Toles O'Laughlin transformeert de klimaatactivistengroep 350.org tot een diverse en rechtvaardige kracht in de strijd voor rechtvaardigheid.
- * Rhiana Gunn-Wright schrijft over het ware beleid dat helpt om een nieuwe Green Deal tot stand te brengen.
- * Oceanograaf Sarah Myhre heeft, met succes, gevochten voor de vrijheid gevoel en overtuiging in te zetten bij het communiceren over de wetenschap van klimaatverandering.

Zie ook de bronnenlijst van Somini Sengupta in *The New York Times* van 5 juni 2020 over de overlap tussen racisme en de klimaatcrisis.

8 Zie bijvoorbeeld Jonathan Lear's *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*, waarin Lear mijmert over het verhaal van de Crow Nation, om te onderzoeken hoe andere culturen moedig de mogelijkheid van hun eigen neergang onder ogen kunnen zien. Lear richt zich op de filosofische implicaties van een verklaring van Plenty Coups, het laatste traditionele Crow-stamhoofd, vlak voor zijn dood: 'Toen de bizon verdween viel het hart van mijn volk op de grond, en we konden het niet meer oprapen. Daarna gebeurde er niets.' Lear richt zich met name op die laatste vier woorden, die duidelijk maken hoe moeilijk de Crow het hadden om betekenis te zien – of zelfs tijdelijkheid – in gebeurtenissen die zich voltrokken na de vernietiging van de matrix die het leven van de Crow zin had gegeven.

- 9 Zie McKibben, The Quarantine Tapes podcast, <https://quarantine-tapes.simplecast.com/episodes/the-quarantine-tapes-036-bill-mckibben-cmRf5Wlk>.
- 10 Zie McKibbens stuk in *The New Yorker*, in 2018, 'How Extreme Weather Is Shrinking the Planet'.
- 11 McKibben, 'Extreme Weather'.
- 12 Zie ook Matthew T. Hubers *Lifeblood: Oil, Freedom, and the Forces of Capital*.
- 13 Zie het verslag van Métis-wetenschapper Zoe Todd, die naar een lezing van Bruna Latour ging en mismoedig werd van het feit dat het publiek een 'Europese denker vereerde en adoreerde omdat hij had "ontdekt" wat vele Inheemse denkers over de hele wereld hun al millennia geleden hadden kunnen vertellen' ('An Indigenous Feminist's Take on Ontology').
- 14 Zie bijvoorbeeld Rebekah Sheldons *The Child to Come*; Jasbir Puar's *Terrorist Assemblages*, waarin Puar de queer betrokkenheid bij de 'kapitalistische reproductieve economie' omschrijft als 'simulaties' van heteronormativiteit; of de teksten van Heidi Nast over het misplaatste 'queer alibi' waar witte queers met kinderen zich van zouden bedienen om gevrijwaard te blijven van het verwijt deel uit te maken van 'queer patriarchaten, queer vormen van racisme'.
- 15 Zie de opmerkingen van Emma González, een van de meest uitgesproken #NeverAgain overlevers/activisten van de Parkland, Florida shooting, in reactie op misselijkmakende aanvallen op haar en haar medescholieren door rechtse media en de National Rifle Association: 'Sinds wanneer is kinderen een smerig woord? [...] We hebben altijd te horen gekregen dat we onrecht aan de kaak moeten stellen; maar nu we dat ook echt doen, krijgen we de wind van voren van de mensen die de regels hebben opgesteld. Volwassenen prijzen sterke leerlingen, maar ze hebben een hekel aan sterke overtuigingen.'
- 16 Connolly geeft hier een samenvatting van een verhaal dat Anna Lowenhaupt Tsing vertelt in *The Mushroom at the End of the World*, een hechte en invoelende studie naar de matsutake, een kostbare paddenstoel die gedijt in gebieden waar ontbossing heeft plaatsgevonden, wat Tsing beschouwt als een voorbeeld van veerkrachtige, verstoorde vormen van leven, die ons kunnen leren hoe te leven in de ruïnes van onze dromen (of die van een ander).
- 17 Dit zijn de woorden van Heido Binko, van het Just Transition Fund, geciteerd door Eliza Griswold in 'People in Coal Country Worry about the Climate, Too'.
- 18 Paranoia en wanhoop zijn niet identiek, maar Sedgwick's discussie over paranoia in 'Paranoid Reading and Reparative Reading' is hier van belang, zoals bijvoorbeeld wanneer ze ingaat op het axioma 'dat je paranoïde bent, wil nog niet zeggen dat ze niet achter je aan zitten': 'Door het waarheidsgehalte van het oorspronkelijk-

ke axioma, vooropgesteld dat het waar is, is een paranoïde imperatief nog niet meteen vanzelfsprekend. Iemand die leert dat het feit “dat je paranoïde bent nog niet wil zeggen dat je geen vijanden hebt”, zou daaruit kunnen afleiden dat paranoïa geen effectieve manier is om van vijanden af te komen. In plaats van de conclusie te trekken dat je “dus nooit paranoïde genoeg kunt zijn”, zou diegene ook kunnen neigen naar de gedachte: “maar dat je geen vijanden hebt wil dus ook niet per se zeggen dat je paranoïde bent”. Zie ook Michael Snedikers *Queer Optimism*, waarin Snediker schrijft (over een passage van Sedgwick over vreugde bij Proust): ‘Ik ben opgetogen over de gedachte dat vreugde een garantie zou kunnen zijn voor waarheid – anders gezegd, dat vreugde overtuigend zou kunnen zijn.’ Ik ook.

19 Om een paar voorbeelden te noemen: zie Audre Lorde’s ‘The Uses of Anger’, Ann Cvetkovich’ *Depression*, en Rebecca Traisters *Good and Mad*. In *Ugly Feelings* maakt Ngai ook een onderscheid tussen ‘relatief niet-ambigue emoties’ (zoals woede en angst) en ‘weinig prestigieuze’ negatieve gevoelens (zoals jaloezie, irritatie en paranoïa), en noemt alleen de laatste ‘akelige gevoelens’. Voor wat ik hier beoog, ga ik even voorbij aan dat verschil en schaar alle negatieve gevoelens onder de noemer ‘akelig’.

20 Zie Moten, *The Undercommons* (117): ‘Hoe komt het dat we niet samen kunnen zijn en samen kunnen denken op een manier die goed voelt, op de manier waarop het goed zou moeten voelen? Al wil je dat verschil nog zo graag uitvagen, voor het merendeel van onze collega’s en studenten is die vraag de moeilijkste vraag om mensen over te laten nadenken. Iedereen is de hele tijd verontwaardigd en voelt zich niet oké, maar er wordt maar zelden een gesprek gevoerd waarin mensen zeggen: “Waarom voelt dit niet goed?” Er zijn talloze mensen die boos zijn en zich niet oké voelen, maar het lijkt lastig voor mensen om zich, collectief, af te vragen: “Waarom voelt dit niet goed?” Ik ben dol op poëzie, maar waarom voelt het binnen deze context niet goed om te lezen, te denken en te schrijven over poëzie? Naar mijn idee is dat de vraag die we wilden gaan stellen.’

De vertaler ontving voor het vertalen van dit boek een werkbeurs van het Nederlands Letterenfonds

Nederlands
letterenfonds
dutch foundation
for literature

Eerste druk maart 2022

Tweede druk mei 2022

© 2021 Maggie Nelson

© 2022 Nederlandse vertaling Nicolette Hoekmeijer

Oorspronkelijke titel *On Freedom. Four Songs of Care and Constraint*

Oorspronkelijke uitgeverij Graywolf Press

Omslagontwerp en omslagbeeld Marinka Reuten

Foto auteur Tom Atwood

Ontwerp typografie binnenwerk Wim ten Brinke

Drukkerij Wilco

ISBN 978 90 450 4425 5

D/2022/0108/535

NUR 730/740

www.atlascontact.nl



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 september 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 cocchia
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

