

**ily cere-
cahier**

**de ecologische crisis
als gevoeligheids crisis
baptiste morizot**

ily cere- cahier 45
a part of:

Baptiste Morizot

MANIEREN VAN LEVEND ZIJN

Vertaald door Ilse Barendregt
Nawoord Alain Damasio

octavo

Inleiding

De ecologische crisis als gevoeligheids crisis

De wereld draait bij de gratie van
zoveel verschillende soorten, stuk voor stuk
waaninnige experimenten.

— Richard Powers¹

We staan op de Col de la Bataille, de zomer loopt ten einde, het is koud, de straffe winden uit het noorden slaan hier stuk op die uit het zuiden. Het is een woeste bergpas, paleolithisch nog, met een asfaltweggetje erover, dat vaak afgesloten is. Maar het is geen verlaten woestenij, het is een knooppunt van het leven in de lucht. Want veel vogels, van allerlei pluimage, passeren deze pas op hun lange trektocht naar Afrika. Het is een mythische poort naar de andere kant van de wereld. We zijn hier om ze te tellen. We hebben een personenteller bij ons, zo'n ding dat wordt gebruikt in discotheken en theaterzalen, en bij elke langstreckende zwaluw klikken we er driftig op, in een soort vrolijke vervoering. Duizenden zijn het er, tienduizenden. Mijn vriendin telt er 3547 in drie uur tijd: boeren-, huis- en rotszwaluwen. Ze komen uit het noorden, in troepen, in zwermen, en duiken weg in het beukenbos onder de pas, wachtend op tekens die voor ons verborgen blijven. Ze maken een inschatting van de wind, het weer, hun aantal en vast nog veel meer, en vullen hun minuscule vetreserves aan tijdens de stop. En dan, op zeker ogenblik, om redenen die ons ontgaan, stort een hele vlucht zwaluwen zich in een bres in de wind om op het juiste moment, ja precies het juiste moment de pas over te steken. De hemel is bezaaid met vogels. Eenmaal door de muur van wind die hen vanuit het zuiden komt oppikken, zijn ze aan de andere kant: gelukt! Deze poort zijn ze door, er zullen er meer volgen. Wat lager, verbonden met de grond, is de kruipende migratie van zangvogels gaande: ze fladderen onopvallend van boom tot boom, alsof ze zomaar een tochtje aan het maken zijn, maar in werkelijkheid trekken ze van boom tot boom naar de andere kant van de wereld. Om uit de wind te blijven, steken sommige pimpelmezen de bergpas te voet

over; een minuut lang huppen ze koppig over het asfalt, zonder aarzelen maar ook zonder zich te haasten, op een reis die naar Noord-Afrika voert. Hoe past een continent aan moed in elf gram leven? Roofvogels zijn er ook, zoals de visarend. Deze geheime rivierkoning is zijn poten gaan gebruiken als de machtige klauwen van een vissende beer, en is zo een zuivere belichaming van het handelen geworden: een paar vleugels dat zich ter aarde stort, geënt op twee onvermoeibare klauwen. Toren- en boomvalken zijn ook van de partij, roofdieren in gezelschap van hun prooien, zoals leeuwen met gazelles meereizen. Dit is maar één drempel voor de lange optocht die van de ene naar de andere kant van de aardbol trekt: de migratie van al wat ons rest van de dinosauriërs, die nog altijd springlevend zijn ook al denken sommige naïevelingen dat ze zijn uitgestorven (ze zijn alleen maar veranderd in mussen). Aan de optocht doen piepers mee, kwikstaartjes, heggenmussen, reusachtige lammergieren en piepkleine kanaries, goudhaantjes, citroensijsjes, rotskruipers en rode wouwen, wapperend met hun kleuren als Gallische stammen, elke soort met zijn eigen gewoonten en gebruiken, zijn eigen taal, zijn trots zonder ego, zonder spiegel – elke soort met zijn eigen eisen. En elk van deze levensvormen heeft zijn unieke kijk op deze gedeelde wereld, elk ervan verstaat de kunst om tekens te lezen waarvan de rest geen weet heeft.

Zwaluwen bijvoorbeeld moeten zich gedurende de vlucht voeden; ze weten precies in welke luchtstreken en op welke momenten van de dag ze insectenzwormen zullen tegenkomen, zodat ze zich er al vliegend mee kunnen voeden, zonder van richting te veranderen, zonder te stoppen, zonder vaart te minderen.

Plotseling wordt onze aandacht getrokken door het geluid van motoren. Onder ons, op de weg, rijdt een sliert oldtimers naar boven. Het is zo'n groep verzamelaars die 's zondags op pad gaan om hun opgekalefaterde rammelkasten te laten schitteren op de bergwegen. Ze stoppen op de bergpas en stappen even uit om wat selfies te maken, waarbij ze

zich in allerlei bochten wringen om motorkap, glimlach en landschap samen op één foto te krijgen. Ze zijn innemend, zichtbaar blij dat ze er zijn. En dan vertrekken ze weer. Bij mijn vriendin, naast me, blijft een beeld hangen dat ons lamslaait in de keiharde wind: 'Ze hadden het niet door', zegt ze. 'Ze hadden niet door dat ze zich in het centrum bevonden van zoiets als de levendigste, kleurigste, meest kosmopolitische haven van de Middellandse Zee, waar talloze volken koers zetten naar Afrika.'² Volken die vechten tegen de elementen, zich vervlechten met de energiestromen, jubelen in de zon, meeliften op de wind.

Want wij mensen zijn sociale primaten die zich blindstaren op hun soortgenoten (we zijn daar heel goed in). De groep verzamelaars had daarom slechts een verlaten bergpas gezien, een leeg decor, een stil landschap, een schermachtergrond. Maar dit besef betekent niet dat we die mensen iets verwijten. Zij zijn niet beter of slechter dan wijzelf. Hoe vaak zijn wij wel niet voorbijgegaan aan wat het levende op een bepaalde plek aan het uitvoeren was? Elke dag waarschijnlijk. Onze culturele erfenis, onze socialisatie heeft ons zo gemaakt, er zijn redenen en verklaringen voor. Maar dat is geen reden om ons erbij neer te leggen. Geen verwijten dus, maar wel een zekere droefenis over deze blindheid, over de reikwijdte en het argeloze geweld ervan. Het is een enorme uitdaging om als samenleving weer te leren zien dat de wereld bevolkt is met entiteiten die *heel wat* wonderbaarlijker zijn dan autoverzamelingen en museumzalen. En te erkennen dat zij vragen om een verandering van onze manieren van leven en samenleven.

Een gevoeligheidscrisis

Op basis van deze ervaring kunnen we een idee uitwerken. De ecologische crisis waarin we ons bevinden is zonder twijfel een crisis van de menselijke samenlevingen: ze brengt de

toekomst van volgende generaties in gevaar, de grondslagen van ons bestaan, en door de vervuilde omgevingen onze kwaliteit van leven. Het is ook een crisis van de levenden in de vorm van een zesde massa-extinctie, een *defaunatie*, een verzwakking van de ecologische dynamieken en het evolutionaire potentieel van de biosfeer als gevolg van klimaatverandering. Maar het is eveneens een crisis van iets anders, iets onopvallenders en misschien wel fundamenteleers. Naar mijn idee hebben we een blinde vlek voor het feit dat de huidige ecologische crisis niet zozeer een crisis is van de menselijke samenlevingen *enerzijds* en de levenden *anderzijds*, maar een crisis van onze *relaties* met het levende.

Het is in de eerste plaats een opzienbarende crisis van onze productieve relaties met levende omgevingen, die tot uitdrukking komt in de extractivistische en gefinancialiseerde waanzin van de dominante politieke economie. Maar het is ook een crisis van onze collectieve en existentiële relaties, van onze verknopingen en verbondenheid met levende wezens, die ons voor de vraag stelt hoe *belangrijk* ze voor ons zijn en of ze tot onze wereld behoren of *buiten* onze perceptieve, affectieve en politieke wereld vallen.

Deze crisis is moeilijk te benoemen en te begrijpen. Toch voelen we haarfijn aan wat ze ons opdraagt: we moeten andere relaties met de levenden opbouwen.

Het enthousiasme dat tegenwoordig wordt gewekt door politieke experimenten met nieuwe manieren van leven en in contact treden met levende wezens, de opkomst van alternatieve vormen van collectief leven en de interesse voor agro-ecologie en subversieve wetenschappen die de levende natuur herdefiniëren als een wereld die rijk is aan mededelingen en betekenissen – het zijn allemaal kleine, maar krachtige signalen van dit kantelpunt in het huidige tijdsgewricht. Eén aspect van deze crisis wordt echter minder vaak opgemerkt door de onopvallende, bijna geruisloze aard van haar politieke dimensie, oftewel mogelijkheid tot politiseren, namelijk dat we de crisis kunnen opvatten als een gevoeligheids crisis.

De crisis van onze relaties met het levende is een gevoeligheids crisis, omdat de relaties die we met de levenden onderhouden doorgaans relaties met de 'natuur' zijn. Zoals de Braziliaanse antropoloog Eduardo Viveiros de Castro duidelijk heeft gemaakt, denken wij, erfgenamen van de westerse moderniteit, dat we 'natuurlijke' relaties onderhouden met heel de wereld van niet-menselijke levenden, omdat elk ander type relatie met hen onmogelijk zou zijn. In de kosmos van de modernen zijn twee soorten relaties mogelijk: natuurlijke en sociaal-politieke, en de sociaal-politieke zijn enkel aan de mens voorbehouden. Als gevolg daarvan zien we de levende wereld hoofdzakelijk als een decor, als een voorraad hulpbronnen beschikbaar voor productiedoel-einden, als een plek voor bezinning of als een scherm voor emotionele en symbolische projecties. Iets wat niet meer dan een decor of projectiescherm is, heeft zijn ontologische waarde verloren. Iets verliest zijn ontologische waarde als we het niet langer kunnen zien als een volwaardig wezen dat meetelt in het collectieve leven. De val van de levende wereld buiten het veld van de collectieve en politieke aandacht, buiten het veld van wat ertoe doet, dát is de opmaat tot de gevoeligheids crisis.

Onder 'gevoeligheids crisis' versta ik een verarming van wat we ten opzichte van het levende kunnen voelen, waarnemen en begrijpen, en van de relaties die we ermee kunnen aanknopen. Een verschraving van de waaier aan affecten, percepten, 1 concepten en praktijken die ons ermee verbinden. We hebben tal van woorden, soorten banden en soorten affecten om de relaties tussen mensen, tussen collectieven en tussen instituties uit te drukken, evenals die met technische objecten of kunstwerken, maar veel minder voor onze relaties met het levende. Deze verarming van het spectrum van gevoeligheid voor het levende, dat wil zeggen van de vormen van aandacht en ontvankelijkheid ervoor, is zowel een gevolg als een van de oorzaken van de ecologische crisis waarin we verkeren.

Een eerste symptoom van deze gevoeligheids crisis, misschien wel het meest opzienbarende, komt tot uitdrukking in wat schrijver en vlinderspecialist Robert Pyle het 'uitsterven van de ervaring van de natuur' noemt:³ het verdwijnen van dagelijkse, geleefde relaties met het levende. Zo blijkt uit een recent onderzoek dat een Noord-Amerikaans kind tussen vier en tien jaar in één oogopslag meer dan duizend merklogo's kan herkennen en onderscheiden, maar niet in staat is de bladeren van tien planten uit zijn omgeving te identificeren.⁴ Het vermogen om onderscheid te maken tussen de verschillende bestaansvormen en -wijzen van andere levende wezens is radicaal omgebogen naar fabricaten, en dit gaat hand in hand met een zeer geringe gevoeligheid voor de wezens die met ons de Aarde bevolken. Het antwoord op het uitsterven van de ervaring, op de gevoeligheids crisis, is een verrijking van de waaier aan wat we kunnen voelen en begrijpen ten opzichte van een veelvoud aan levende wezens, en van de relaties die we met hen kunnen aanknopen.

Er is een onopvallend maar sterk verband tussen de hedendaagse massale verdwijning van akkervogels, die is gedocumenteerd door wetenschappelijke studies, en het vermogen van het menselijk gehoor om het gezang van stadsvogels te verstaan. Als een Koyukon in Alaska een kraai hoort krassen, dan dringt dit geluid tot hem door en brengt hem tegelijk, via een cluster van herinneringen, de identiteit van de vogel in herinnering, de mythen over diens doen en laten, hun gemeenschappelijke afstamming en hun verbintenissen in een lang vervlogen mythische tijd.⁵ Overal in onze steden zijn kraaien, hun geroep bereikt onze oren elke dag, maar we horen niets, omdat we ze in onze verbeelding getransformeerd hebben tot beesten, tot 'natuur'. Er schuilt iets droevigs in het feit dat de tien verschillende vogelzangen die we dagelijks horen onze hersenen enkel bereiken als *ruis*, of in het beste geval een nietszeggende vogelnaam in ons oproepen. Alsof het oude talen zijn die niemand meer spreekt, talen met een verborgen rijkdom.

Het geweld van ons geloof in de 'Natuur' komt tot uitdrukking in het feit dat het gezang van vogels en het getjirp van krekels en veldsprinkhanen waarin we worden ondergedompeld zodra we zomers de binnensteden verlaten, in de mythologie van de modernen worden ervaren als een *rustgevende stilte*. Voor wie zijn best doet om ze te vertalen, om er iets anders in te horen dan ruis, bestaan deze liederen echter uit talloze geopolitieke boodschappen, territoriumonderhandelingen, serenades, intimidaties, spelletjes, collectieve geneugten, provocaties, woordloze kuiperijen. Zelfs de kleinste bloemenweide is een kosmopolitische smeltkroes van soorten en talen, die gonst van de activiteit. Een ruimteschip aan de rand van het universum, waar honderden verschillende levensvormen elkaar tegenkomen en tot modivendi komen door te communiceren met geluid. Tijdens voorjaarsnachten hoor je in dat ruimteschip het laserachtige gezang van nachtegalen die zonder geweld, met krachtige schone uithalen, vechten om de vrouwtjes die later van de trek terugkomen en 's nachts door de bossen dwalen op zoek naar een mannetje; verbluft hoor je het geblaf van reeën, keelgeluiden van intergalactische wilde dieren die het uitbrullen van wanhopig verlangen.

Wat we op een zomeravond het 'platteland' noemen is een kakelbonte, lawaaierige intersoortelijke seek die gonst van bedrijvigheid, het is een niet-menselijk Times Square op maandagochtend. En de modernen zijn zo dwaas, hun metafysica is zo zelfvervullend, dat ze hierin een stilte zien die nieuwe energie geeft, een kosmische eenzaamheid, een rustige ruimte. Een plek zonder echte aanwezigen, waar het stil is.

Als we de stad verlaten, verruilen we het lawaai en de overlast dus niet voor een idyllisch landleven. We gaan niet op het platteland leven, we gaan *als een minderheid* leven. Zodra we de natuur niet meer zien als natuur – niet meer als een onafgebroken vlakte, een decor uit één stuk, een achtergrond voor de menselijke handel en wandel –,

zodra we de levenden weer zien als wezens en niet meer als dingen, worden we overweldigd, verstikt bijna, verpletterd, door het veelsoortige kosmopolitisme – worden we een minderheid. Een goede les voor de modernen, die de slechte gewoonte hebben aangenomen al hun ‘anderen’ in minderheden te veranderen.

In zekere zin hebben we inderdaad een bepaalde gevoeligheid *verloren*: door de massale urbanisatie, het feit dat we in het dagelijks leven niet meer in verbinding staan met een grote verscheidenheid aan levensvormen, zijn we het spoorzoeken verleerd – en dan bedoel ik spoorzoeken in een filosofisch verrijkte betekenis, opgevat als een gevoeligheid en ontvankelijkheid voor de tekens van andere levensvormen. De kunst om deze tekens te lezen is verloren gegaan: we ‘zien niets’, en de uitdaging is dus om nieuwe gevoeligheidspaden te banen, zodat we weer leren zien. Dat we niets zien in de ‘natuur’ komt niet alleen door ons gebrek aan ecologische, ethologische en evolutionaire kennis, maar ook doordat we in een kosmologie leven waarin zogenaamd niets te zien zou zijn, dat wil zeggen niets om te *vertalen*: geen betekenis om te interpreteren.⁶ De filosofische uitdaging is dat we zichtbaar en duidelijk maken dat er in de levende omgevingen die ons omringen wel degelijk iets te zien valt en dat ze een schat aan te vertalen betekenissen in zich bergen. Zodra we deze stap hebben gezet, verandert het hele landschap. Hierover gaat de eerste tekst van deze bundel, die de lezer meeneemt op een tocht door de sneeuw in de Vercors, waar we de sporen van een roedel wolven volgen; een tekst die het midden houdt tussen een ethologische thriller en een verhaal over een eerste kennismaking met *buitenaardse* levensvormen.

Het idee van een ‘verlies’ van gevoeligheid is echter als formulering ambigu en daardoor makkelijk verkeerd te begrijpen. Er lijkt namelijk een soort nostalgisch primitivisme in te schuilen, terwijl dat niet het punt is dat ik wil maken. Vroeger was het niet per se beter, en het gaat

er niet om dat we terugkeren naar het naakte bestaan in de bossen. De uitdaging is juist om nieuwe manieren van leven *uit te vinden*.

Dieren als bemiddelaars

Een ander symptoom van de gevoeligheids crisis, waarmee we zo vertrouwd zijn geraakt dat het nauwelijks nog opvalt, is de plaats die we dieren toekennen. Los van de vraag hoe we vee behandelen (dat niet het hele dierenrijk vormt en er ook niet model voor staat), is het grote onzichtbare geweld van onze beschaving tegen dieren dat we van hen figuren voor kinderen hebben gemaakt: belangstelling voor dieren is niet serieus, het is sentimenteel gedoe. Het is voor 'dieren-vrienden', regressief. Onze relaties met dieren en het dierenrijk worden geïnfantiliseerd, gesimplificeerd. Dat is beledigend voor dieren én beledigend voor kinderen.

Het spectrum van onze gevoeligheid voor dieren is sterk gekrompen: ze zijn of het object van abstracte, onbestemde schoonheid, of infantiele figuren, of het object van medelijden. De etnografische beschrijving van de Toevanen in het Hoge Noorden door Charles Stépanoff en die van de Runa in het Amazonegebied door Eduardo Kohn, laten beide een oneindig veel rijker, breder, genuanceerder en levendiger palet aan relaties tussen mensen en andere levende wezens zien: dieren bevolken de dromen, verbeelding, praktijken en filosofische systemen van de inheemse bevolking.⁷

Andere levensvormen zijn uit onze verbeelding verdwenen. Onze dromen zijn arm aan levende wezens; ze worden niet bevolkt door wolven die de weg wijzen of beren die als mentor optreden, en ook niet door voedende bossen, door insecten of door onze voormenselijke voorouders die ons op hun schouders tot hier hebben gedragen. In de tweede tekst van deze bundel probeer ik een doorbraak te forceren

om ze een nieuwe plaats te geven in onze verbeelding, bijvoorbeeld in de vorm van rituelen zonder mysticisme.

Want dieren verdienen meer dan kinderlijke of morele aandacht: ze zijn onze medebewoners op Aarde met wie we voorouders delen, evenals het raadsel van het leven en de verantwoordelijkheid om op een fatsoenlijke manier samen te leven. Al wat leeft deelt het mysterie een lichaam te zijn, een lichaam dat interpreteert en zijn leven leeft: het is de universele levensvoorwaarde, die het krachtigste gevoel van verbondenheid zou moeten oproepen. Dieren zijn bij uitstek bemiddelaars tussen het oorspronkelijke raadsel en dat van onze manier van levend zijn: hun anders-zijn is niet uit te vlakken, en tegelijkertijd staan ze zo dicht bij ons dat we talrijke gelijkenissen en overeenkomsten kunnen zien met zoogdieren, vogels, inktvissen en zelfs insecten. Ze maken het mogelijk om nieuwe gevoeligheidspaden te banen naar het levende in het algemeen, juist vanwege hun positie op de grens, hun vertrouwde anders-zijn ten opzichte van ons. Via hen kunnen we, stap voor stap, de verbinding gaan voelen met planten en bacteriën die in onze gemeenschappelijke stamboom verder van ons af staan – verwanten die zo vreemd zijn dat het minder vanzelfsprekend is dat we ons op eenzelfde manier levend voelen als zij. Hiervoor zijn bemiddelaars nodig, en dieren hebben dit vermogen om ons als een veerman naar de andere kant te voeren.

En toch hebben we een wereldbeeld geërfd dat het dier heeft gedegradeerd. Dit is duidelijk te zien in onze taal, waarin denkreflexen concreet worden. Al die uitdrukkingen – ‘de beest uithangen’, ‘bij de beesten af’ –, al die verheven minachting, die hele verticale metaforiek van een te overstijgen inferieure dierlijkheid in ons, vinden we terug in zelfs de meest alledaagse hoeken en gaten van onze ethiek, van ons zelfbeeld – het is echt ongelooflijk. Niettemin berusten ze op een metafysisch misverstand. Hierover gaat de derde tekst van deze bundel, waarin we het spoor volgen van het beest

in de mens in de geschiedenis van de westerse ethiek die ons gelast onze wilde driften te temmen.

Deze ingewikkelde relaties met het dierlijke vinden deels hun oorsprong in een dualistische filosofische antropologie die vanaf de joods-christelijke traditie tot aan het freudiaanse denken de scepter zwaait. In die westerse opvatting is het dierlijke een innerlijke beestachtigheid die de mens moet overwinnen om tot 'beschaving' te komen, of juist een zuiverder oorspronkelijkheid, een bron waaraan hij zich laaft teneinde een meer authentieke wildheid terug te vinden, bevrijd van sociale normen. Deze twee denkbeelden lijken tegengesteld aan elkaar, maar niets is minder waar: het tweede is slechts de keerzijde van het eerste, komt voort uit een reactie daarop, is een spiegelbeeldige tegenspraak. En we weten dat reacties op het vijandelijke wereldbeeld dit wereldbeeld alleen maar in stand houden: in dit geval het hiërarchische dualisme tussen mens en dier.

Dualismen beweren altijd het geheel aan mogelijkheden in kaart te brengen, terwijl ze nooit meer zijn dan de voor- en keerzijde van *dezelfde* munt. Wat zich erbuiten bevindt, wordt verduisterd, ontkend, ontzegd aan het denken zelf.

Dit vraagt iets nogal duizelingwekkends van ons. Het buiten van elke term van een dualisme is nooit de tegenovergestelde term, maar het buiten van het dualisme zelf. Als we het Beschaafde verlaten, wil dat niet zeggen dat we ons in het Wilde storten, net zomin als de Vooruitgang verlaten betekent dat we zwichten voor Verval: we verlaten de tegenstelling *tussen* beide. We breken met een wereld die wordt opgevat als hun binaire en absolute heerschappij. Betreden een wereld die niet is georganiseerd, gestructureerd ... niet helemaal begrijpelijk is gemaakt aan de hand van deze categorieën. Het gaat erom als een sabellemmet tussen de twee blokken van het dualisme door te scheren, om uit te komen *aan de andere kant* van de wereld die het beweert te omvatten, en te kijken wat zich daarachter bevindt. Het is de

kunst van het ontwijken; je moet vliegen als een vlinder om te ontkomen aan de tweelingmonolieten Natuur en Cultuur om niet van Charybdis, de Mens met een hoofdletter, te vervallen in Scylla, het gehomogeniseerde Dier, om niet van de cultus van de wilde natuur terecht te komen in die van de noodzakelijke verbetering van een natuur die tekortschiet. Koorddans en om het dualisme tussen het dierlijke opgevat als inferieure beestachtigheid en als superieure zuiverheid te ontwijken. Om een nog onbekende ruimte te ontsluiten: die van nog uit te vinden werelden als je eenmaal aan de andere kant bent aangekomen. Deze werelden ontwaren, ze laten zien, op adem komen.

Naar mijn idee zijn deze twee formuleringen van het vraagstuk van de relatie tussen mens en dierlijkheid onjuist en giftig: dieren zijn niet beestachtiger dan wij, en ook niet vrijer. Ze belichamen geen ongebreidelde, woeste wildheid (dat is een domesticatiemythe), en ook geen zuiverder onschuld (dat is de tegenreactie erop). Ze overtreffen de mens niet in authenticiteit en doen ook niet voor hem onder: vóór alles belichamen ze *andere manieren van levend zijn*.

Het 'andere' is hier essentieel. Het drukt een stille logica uit van verschillen tegen de achtergrond van gemeenschappelijke afstamming. Het gaat om een onopvallende talige omslag, een kleine toevoeging die in al deze alledaagse zinssneden gedijt: 'mensen en dieren', 'het verschil met dieren', 'wat een dier niet heeft' ...

Deze kleine toevoeging is het woord 'andere': 'de verschillen tussen mensen en *andere* dieren', 'wat dat *andere* dier niet heeft', 'wat mensen gemeen hebben met *andere* dieren'.

Denk aan alle mogelijke zinnen en voeg er *andere* aan toe. Een bescheiden bijvoeglijk naamwoord dat de wereld op uiterst elegante wijze opnieuw in kaart brengt: dit ene woord geeft gestalte aan zowel *een logica van verschil*

als een gemeenschappelijk verband. Het verbeeldt bruggen en open grenzen tussen de wezens in onze ervaringswereld. Daarmee gaat niets verloren, voor niemand. Met dit woord kunnen we uiteraard niet de diepte ingaan wat betreft de overeenkomsten en verschillen. Wel kunnen we een juiste logica tot gemeengoed maken, een grove taxonomische fout uit de weg ruimen, als beschaving een mindmap incorporeren met verstrekkende politieke gevolgen, en als individu nog een kleine stille waarheid internaliseren (een die aansluit bij waarheden als het feit dat de Aarde rond is en om de zon draait, de evolutietheorie, de giftigheid van het neoliberalisme, en de democratie als slechtste staatsvorm – op alle andere staatsvormen na).

Als we deze redenering verder doortrekken, kunnen we naar mijn idee verdedigen dat een verandering van onze relatie met de menselijke dierlijkheid politieke gevolgen heeft. Onze relatie met het dierlijke in ons hangt samen met onze relatie met het levende buiten ons. Als de ene relatie verandert, verandert ook de andere. Het onvermogen om zichzelf levend te voelen, om van zichzelf te houden als levend wezen, is misschien een psychosociale sleutel tot de westerse moderniteit. Als we onze identiteit als levend wezen kunnen aanvaarden, als we ons opnieuw kunnen verbinden met onze dierlijkheid door deze niet langer op te vatten als iets primitiefs dat we de baas moeten worden of juist een zuiverdere wildheid, maar als een aan te nemen rijke erfenis waaraan we een andere draai kunnen geven, dan kunnen we aanvaarden dat we ons lot delen met alle andere levenden. Als we aanvaarden dat de mens niet gericht is op een geestelijke beteugeling van zijn dierlijkheid, maar op het vinden van een goede verstandhouding met de levende krachten in zichzelf, dan impliceert dit een fundamentele verandering van onze relatie met de levende krachten buiten ons. We zouden, bijvoorbeeld, niet langer uitgaan van een gebrekkige ‘Natuur’ die verbeterd moet worden door

- haar rationeel te organiseren, maar weer *vertrouwen krijgen in de eigen dynamiek van het levende*. Vertrouwen in de ecologische en evolutionaire dynamieken waarmee we tot modivivendi moeten komen, die we deels moeten beïnvloeden, en soms aan onze behoeften moeten aanpassen, maar altijd in de context van een manier van samenleven die zich toelegt
- 2 op nog uit te vinden 'afgestemde blijken van respect' voor de andere levensvormen die met ons de Aarde bevolken.

Het gaat erom dat we van de talloze vormen van het dierlijke en de talloze relaties hiermee, op cultureel en politiek niveau een onderwerp voor volwassenen maken. Het dierlijke is een groot vraagstuk: het raadsel van het mens-zijn wordt helderder, leefbaarder en levendiger in het licht van de talloze dierlijke levensvormen die voor ons raadsels zijn. En het politieke raadsel bij uitstek, het raadsel van samenleven in een wereld vol van het anders-zijn, vindt hierin andere implicaties, en andere aanknopingspunten.

De ecologische crisis als crisis van de politieke aandacht

Maar het is duidelijk dat de ontvankelijkheid en gevoeligheid voor het levende, deze volwaardige kunst van de aandacht, door mensen die voor andere mogelijke werelden strijden vaak wordt afgedaan als een burgerlijke, esthetische of conservatieve kwestie. Ze is in feite zeer politiek.

Deze kunst van de aandacht is politiek, omdat de onopvallende, pre-institutionele essentie van politiek vorm krijgt door de verschuivingen van grenzen die bepalen wat onze aandacht verdient. Feministische vraagstukken hebben de afgelopen decennia dergelijke verschuivingen laten zien. Genderongelijkheid is een vraagstuk dat plotse-ling hoog aan het politieke firmament is komen te staan en veel aandacht vraagt. Vervreemdende arbeid, de situatie van

diegenen die geen productiemiddelen bezitten maar hun arbeidskracht verkopen, is een vraagstuk dat in het vroege kapitalisme opkwam en dankzij Marx en denkers na hem een onderwerp van grote collectieve aandacht werd. De aardverschuivingen in de aandachtskunst van een menselijk collectief zijn te herkennen aan een veelzeggend symptoom: het gevoel voor het verdraaglijke en het onverdraaglijke.

Een koning op basis van goddelijk recht is tegenwoordig onverdraaglijk. Het onbewuste kompas voor het verdraaglijke en het onverdraaglijke is een gevoelig instrument dat in ieder van ons aanwezig is en wordt gevoed door sociale en culturele stromen. Waar we naartoe moeten, is dat we onze huidige relatie met het levende onverdraaglijk gaan vinden. Dat de gedachte aan de verdwijning van akkervogels, van Europese insecten en meer algemeen de levensvormen om ons heen, als gevolg van werkeloos toekijken, versnippering van leefgebieden en extractivisme (dat obsessieve stadium van de industrie die in alles hulpbronnen ziet) voor ons even onverdraaglijk wordt als een monarchie op basis van goddelijk recht. En tegelijk moeten we ontmoetingen met levende wezens voorbereiden, zodat ze in de politieke ruimte komen van dat wat onze aandacht verdient, of anders gezegd, wat vraagt dat we er attent en hoffelijk voor zijn. De verbinding met hen maakt een verruimd zelf mogelijk. Zo herinner ik me een man in de trein die door het raam bezorgd naar een regenachtige voorjaarshemel zat te kijken. Toen hij de reden van zijn bezorgdheid onthulde, was ik met stomheid geslagen. Hij was niet bang dat het slechte weer zijn vakantie zou bederven. Alsof hij het over naaste familie had, zei hij: 'Ik hou niet van natte lentes, ze zijn slecht voor de vleermuizen. Er zijn veel minder insecten. De moeders kunnen de kleintjes niet meer voeden.' Een verruimd zelf waarin andere levende wezens hun intrek nemen brengt uiteraard wat meer zorgen met zich mee, maar het is ook op een vreemde manier bevrijdend. Dan pas kan het stelsel van basiswaarden

veranderen; niet doordat men iedereen een schuldgevoel heeft aangepraat over de ondergang van wezens die in hun wereld niet bestaan als *wezens*.

De kunst van de politieke aandacht is veranderd als we het leegroven van de oceaan of de crisis van de bestuivers even onverdraaglijk vinden als een monarchie op basis van goddelijk recht. De minachting van een deel van de industriële landbouw voor het bodemleven even onverdraaglijk als een verbod op abortus.

Zo kunnen we het idee verdedigen dat de politiek tot op zekere hoogte – in democratische samenlevingen die worden doorkruist door grote informatiestromen – een afnemer is van cultuur, dat wil zeggen van de voorstellingen van het wenselijke leven, van de grenzen van het verdraaglijke en het onverdraaglijke. Daarom moeten we, als we de politiek willen veranderen, niet alleen actievoeren, strijden, ons anders organiseren, alarm slaan, dicht bij de macht druk uitoefenen en andere manieren van leven uitvinden, maar ook ons aandachtsveld, ons idee van wat ertoe doet veranderen. Hierover gaat de vierde tekst van deze bundel: een onderzoek in de openlucht dat ons in aanraking brengt met wolven, schapen, herders, nachtelijke hemelen en weiden, en dat de contouren probeert te schetsen van een politiek van onderlinge afhankelijkheid. Het is een werk van lange adem, maar het is de moeite waard, want we zullen nog enkele duizenden jaren moeten samenleven op deze planeet vol kosmopolitisch leven.

Waar te beginnen met het ontsluiten van dit veld van onze collectieve politieke aandacht? Het probleem van onze systemische ecologische crisis, als we kijken naar het meest structurele aspect ervan, is een probleem van de habitat. Wat in crisis verkeert, is onze manier van leven. En dit komt met name door de daaraan inherente blindheid voor het feit dat leven altijd samenleven is, te midden van

andere levensvormen, want de habitat van een levend wezen is altijd verweven met die van andere levende wezens. Het lijkt geen twijfel dat een van de belangrijkste oorzaken van de huidige biodiversiteitscrisis habitatfragmentatie is. Dit is de onzichtbare versnippering van het leefgebied van andere levende wezens, waardoor ze ten onder gaan zonder dat we het beseffen, omdat onze wegen, onze steden en onze industrieën de onopvallende, vertrouwde paden afsnijden die hun voortbestaan, hun duurzame welzijn als populaties veiligstellen.

De grote rol van habitatfragmentatie bij het uitsterven van soorten heeft filosofische implicaties die vaak onderbelicht blijven. Deze fragmentatie komt niet direct voort uit productivistische en extractivistische hebzucht (al is dit wel het hedendaagse en meervoudige gezicht van de vernietiging van habitats, dat vraagt om het felste verzet ertegen). Ze komt in de eerste plaats voort uit onze blindheid voor het feit dat andere levende wezens ook *bewonen*: de crisis van onze manier van leven bestaat erin dat we anderen de status van bewoners ontzeggen. We moeten dus *herbevolken*, in de filosofische zin dat we zichtbaar moeten maken dat de talloze levensvormen die onze gevende omgevingen vormen nooit het decor zijn geweest van het menselijk drama, maar van oudsher net als wij volwaardige bewoners van de wereld zijn. Want zij *maken* deze wereld met hun aanwezigheid. Het bodemleven brengt letterlijk de bossen en de velden voort. De bossen en het plantenleven in de oceanen fabriceren de zuurstofrijke atmosfeer die ons herbergt. De bestuivers scheppen letterlijk datgene wat we, heel naïef, het ‘voorjaar’ noemen, als was het een geschenk van het universum, of van de zon. Nee, het is *hun* onzichtbare, wereldwijde gonzende activiteit die elk jaar, aan het einde van de winter, de bloemen, vruchten en geschenken van de aarde weer in de wereld brengt en voor eeuwige wederkeer zorgt. De bestuivers – bijen, hommels, vogels – staan niet als meubels tegen het natuurlijke, bestendige decor van

de seizoenen: zij maken de lente levend. Zonder hen zou er misschien sneeuw gaan smelten als de zon rond maart weer meer gaat schijnen, maar dit zou dan plaatsvinden in een woestijn: er zou geen kersenbloesem zijn, of wat voor bloesem dan ook, geen enkel effect van de kruisbestuiving die aan de basis staat van de levenscyclus van de bedektzadigen (alle bloeiende planten op aarde, die meer dan 90 procent van de wereldwijde plantenbiodiversiteit uitmaken). Het zou tot in lengte van dagen winter zijn. Een type wezen dat, als ik het zo mag zeggen, 'eigenhandig' het voorjaar maakt, is geen decorstuk, geen hulpbron. Het is een bewoner, een bewoner die binnentreedt in het politieke veld van krachten waarmee we zullen moeten onderhandelen over de vormen van ons gemeenschappelijke leven.

Het gebrek aan politieke aandacht voor de levenden

Een deel van wat de moderniteit vooruitgang noemt, behelst vier eeuwen van voorzieningen die de mens bevrijden van de plicht om aandacht te schenken – aan wat anders is, aan andere levensvormen, aan ecosystemen.

De conceptuele figuur waar het hier om gaat, zouden we de 'gemiddelde moderne mens' kunnen noemen (in een cultuurgebied dat modern zegt te zijn, zijn wij allemaal tot op zekere hoogte deze figuur). Hierna noem ik deze figuur kortweg de 'gemo'.

Laten we kijken naar een typisch koloniaal fenomeen, omdat het eigenaardige van de gemo zich daarin vaak het duidelijkst openbaart. Als een westerse kolonist aankomt in de Afrikaanse jungle of bij de Aziatische rijstvelden, en hij de plek waar hij neerstrijkt wil beschaven, dan betekent dit doorgaans dat hij ervoor zorgt dat hij er kan leven zonder acht te slaan op de niet-menselijke medebewoners. Het

betekent dat hij de wilde dieren, de insecten, de regen, het wassende water uit de weg ruimt, beheerst, kanaliseert. Thuis-zijn is kunnen leven zonder aandacht te hoeven schenken. Voor de inheemse bewoners geldt juist het omgekeerde, voor hen impliceert thuis-zijn een scherpe alertheid, aandacht voor het weefsel van andere levensvormen die het bestaan verrijken, ook al moet er met hen onderhandeld worden – wat vaak veel moeite kost en soms ingewikkeld is. Overeenstemming bereiken tussen mensen vraagt veel diplomatiek vernuft; voor leven in harmonie met andere levende wezens geldt hetzelfde.

Veel van de technieken en wereldbeschouwingen van de modernen dienen hiervoor, hebben deze functie: dat we geen aandacht hoeven te schenken, dat we overal, op elke plek, onbekommerd onze gang kunnen gaan, ondanks onze onwetendheid, ondanks ons gebrek aan kennis van een plek en zijn bewoners. Het is een ontkoppeling van dat wat in de levende wereld om ons heen om een genereuze ontvanke-lijkheid vraagt: onze verwevenheid met bestuivers, planten, ecologische dynamieken en klimaten. Het is een praktische metafysica waarvan de verborgen maar krachtige functie inwisselbaarheid is: alles moet inwisselbaar zijn, alle plekken, alle technieken, alle praktijken, alle kennis en kunde, alle wezens, honingbijen, appelrassen, tarwesorten. Het gaat erom overal thuis te zijn door de bestaansvoorwaarden zo te homogeniseren dat het niet nodig is om de ethologie van anderen en de ecologie van een plek te kennen, dat wil zeggen de gewoonten en gebruiken van de levende volken die deze plek bewonen en vormen. Op die manier kan de gemo zich bezighouden met wat in zijn ogen het belangrijkste is: de relaties tussen menselijke soortgenoten – machts-, accumulatie-, prestige-, liefdes- en familierelaties, tegen de achtergrond van een levenloos decor dat bestaat uit de tien miljoen andere soorten, die 'toevallig ook' onze verwanten zijn.

Dit is een heel ambivalent fenomeen, want het heeft op bepaalde punten aangename, gunstige gevolgen gehad. We kunnen niet domweg het absoluut tegenovergestelde gaan prediken, om van een zegevierende moderniteit over te gaan op een berouwvolle antimoderniteit. We moeten echter de balans opmaken: er zijn wezens waaraan we weer aandacht moeten leren schenken. Want vandaag de dag slaat het comfort van de moderniteit om in zijn tegendeel: door voorbij te gaan aan de levende wereld, aan andere soorten, aan omgevingen, aan de ecologische dynamieken waardoor alles en iedereen met elkaar verweven is, creëren we een volkomen stille, absurde kosmos waarin het leven op existentieel, individueel en collectief niveau zeer onaangenaam is. Maar bovenal leidt dit tot klimaatopwarming en een biodiversiteitscrisis die een concrete bedreiging vormen voor de woonbaarheid van de Aarde voor de mens.

De paradox is dus dat de wijze waarop de modernen zich bevrijden van de plicht tot aandacht voor de omgeving en haar bewoners tot op zekere hoogte een waardevol comfort biedt, maar dat dit comfort, zodra het een zekere grens overschrijdt of een bepaalde vorm aanneemt, nog erger wordt dan oncomfortabel: het maakt de wereld onleefbaar. De vraag is dan: waar ligt die grens en om welke vormen gaat het precies? Hoe kunnen we op een intelligente manier met de erfenis van de moderniteit omgaan, het te koesteren en te beschermen historische erfdeel onderscheiden van de giftige dwalingen? Dit is een van de grote vraagstukken van deze tijd. Het vormt een kompas waarop we koersvast over de baren tussen de twee dualistische standpunten door kunnen varen, dat wil zeggen tussen het antimoderne kamp dat de 'moderniteit' in haar geheel veroordeelt als belichaming van het kwaad, maar er wel de vruchten van plukt, en het hypermoderne kamp dat wil versnellen op de ingeslagen weg naar Vooruitgang – ook al storten we onszelf daarmee nog verder in het verderf – en de afschuwelijke TINA-doctrine

(‘There Is No Alternative’) blijft verdedigen, een excuus om niet te hoeven nadenken, niet in actie te hoeven komen. Een manier ook om de discussie over wat giftig is in onze erfenis uit de weg te gaan.

Het *huis clos* verlaten

Eén soort heeft de tien miljoen andere soorten die zijn familie vormen, zijn gevende omgeving, zijn dagelijkse medebewoners, getransformeerd tot een materieel decor voor zijn eigen handel en wandel. Of om preciezer te zijn: dit is het werk van een kleine populatie van deze soort, met een bepaalde historische en lokale cultuur. Want het onzichtbaar maken van andere soorten is een provinciaals, jong fenomeen, het is niet het werk van de mensheid als geheel. Stel je een volk voor dat aankomt in een land waar talloze andere, verwante volken wonen, en dat dit volk verklaart dat die andere volken niet echt bestaan, niet in dezelfde mate als zij althans, dat ze het toneel zijn en niet de spelers – en ja, hier is weinig verbeelding voor nodig, het is ook een deel van onze geschiedenis. Hoe hebben we dit staaltje blindheid voor andere volken van de levende wereld bewerkstelligd? Om het eigenaardige van onze erfenis scherper in beeld te krijgen, zouden we ons kunnen wagen aan een minigeschiedenis van de relaties van onze beschaving met andere soorten, een geschiedenis die eindigt met de moderne situatie: toen het levende ontologisch gezien eenmaal was verneerd, dat wil zeggen toen er een tweederangs, minderwaardig, minder solide bestaan aan was toegeschreven, toen het dus tot ‘ding’ was getransformeerd, bleek alleen de mens nog echt te bestaan in het universum.

Daartoe had eerst het joods-christelijke geloof God uit de ‘Natuur’ verjaagd (volgens de hypothese van egyptoloog Jan Assman), zodat die profaan werd. Vervolgens kon de wetenschappelijke en industriële revolutie de

overgebleven natuur (de scholastieke *physis*) transformeren tot materie zonder intelligentie of verborgen invloeden, beschikbaar voor extractivisme, zodat de mens een eenling werd in de kosmos, omgeven door stomme, brute materie. In de slotakte hoefde alleen nog de laatste band te worden verbroken: hoewel de mens inmiddels eenzaam tegenover de materie stond, was hij nog altijd verticaal verbonden met God, die de materie heiligde als Zijn Schepping (natuurlijke theologie). De dood van God leidde tot de vreselijke, volmaakte eenzaamheid die we het antroponarcistische *huis clos* zouden kunnen noemen.⁸

Met dit valse besef van onze kosmische eenzaamheid werd zonder ophef de verbanning van al het niet-menselijke uit het veld van het ontologisch relevante bezegeld. Het verklaart de 'huis clos'-filosofie en -literatuur uit de Europese en Angelsaksische grote steden. Deze woordkeus is niet toevallig, want het gaat hier echt om een huis clos in de betekenis van Sartres gelijknamige toneelstuk. Alleen is het huis clos, het vertrek met gesloten deuren, in dit geval de wereld zelf, het universum dat slechts wordt bevolkt door ons en onze pathologische relaties met menselijke soortgenoten, als gevolg van de verdwijning van onze meervoudige, affectieve, actieve verbondenheid met andere levende wezens, dieren, omgevingen.

Achter dit in de twintigste-eeuwse literatuur en filosofie alomtegenwoordige thema van de kosmische eenzaamheid van de mens, dat hoogtij viert in het existentialisme, gaat een slinks geweld schuil. Onder het mom van de camusiaanse absurdistische heroïek,⁹ onder het mom van de waarheid onder ogen durven zien, is dit geweld een vorm van blindheid, een weigering om de bestaansvormen van anderen te leren zien, een ontkenning van hun status van medebewoners, waarbij wordt aangenomen dat zij geen communicatievermogens hebben, geen 'autochtone betekenissen', geen creatief gezichtspunt, geen vermogen om tot

modi vivendi te komen of politieke wenken te geven. En precies dat is de grote kunstgreep en daarmee het verborgen geweld van het westerse naturalisme, dat in feite probeert te rechtvaardigen dat we elke vorm van natuur exploiteren als grondstof die beschikbaar is voor ons beschavingsproject. We behandelen de anderen als materie geregeerd door biologische wetten, we weigeren hun geopolitieke wenken te zien, onze vitale verbondenheid met hen, en alle manieren waarop we met levende wezens een grote diplomatieke gemeenschap vormen waarin het zaak is opnieuw te leren leven.

Het menselijk subject alleen in een absurd universum, omgeven door zuivere materie die als een voorraad hulpbronnen beschikbaar is, of als een plek voor rust en bezinning, is een verzinsel van de moderniteit. In dit opzicht zijn grote vrijheidsdenkers als Sartre en Camus, wier ideeën waarschijnlijk diepe sporen hebben achtergelaten in de Franse traditie, feitelijk bondgenoten van het extractivisme en de ecologische crisis. Het heeft iets geniepigs om dit vrijheidsdenken te herinterpreteren als het voertuig van groot geweld. Het was echter dit denken dat de mythe dat wij de enige vrije subjecten zijn in een wereld vol levenloze, absurde objecten, de mythe dat we gedoemd zijn met ons bewustzijn betekenis te geven aan een betekenisloze levende wereld, tot een fundamenteel geloof van het moderne humanisme maakte. Door dit denken werd de levende wereld beroofd van iets wat zij altijd had bezeten, iets waarvan de door Viveiros de Castro en Descola beschreven sjamanen en animisten zich zeer bewust zijn: complexe sociale relaties van wederkerigheid, uitwisseling en predatie die niet vreedzaam of irenisch zijn, niet zoals in de profetie van Jesaja, maar die politiek zijn op een nog raadselachtige manier, en die vragen om vormen van pacificatie en bemiddeling, vormen van wederkerig en respectvol samenleven. Hierover gaat de epiloog van deze bundel.

Want er zijn in het levende overal betekenissen. Geen te projecteren, maar opnieuw te vinden betekenissen, met de middelen die we daarvoor hebben: vertaling en interpretatie. Het gaat om een vorm van diplomatie. Er zijn tolken, woordvoerders, bemiddelaars nodig om het gesprek met het levende weer op gang te brengen, om af te rekenen met wat we de vloek van Lévi-Strauss zouden kunnen noemen, namelijk de onmogelijkheid om te communiceren met de andere soorten waarmee we de Aarde delen: 'Ondanks de wolken van inkt die de joods-christelijke traditie ter verhulling heeft opgeworpen, lijkt geen enkele situatie tragischer, pijnlijker voor hart en geest, dan die van de mens die met andere soorten op Aarde leeft en haar geneugten deelt, zonder met hen te kunnen communiceren.'¹⁰

Deze onmogelijkheid is echter een verziensel van de modernen, ze helpt rechtvaardigen dat het levende wordt gereduceerd tot koopwaar om de motor van de mondiale economie te laten draaien. Communicatie is mogelijk, ze heeft altijd plaatsgevonden, ze is omgeven met mysterie, met onuitputtelijke raadselen, met onvertaalbaarheden ook, maar uiteindelijk met vruchtbare misverstanden. Ze verloopt niet zo vlot als een cafégesprek, maar is daarom niet minder rijk aan betekenis.

De menselijke manier van levend zijn, dat raadsel der raadselen, krijgt pas betekenis in samenhang met de talloze andere manieren van levend zijn die de dieren, planten, bacteriën en ecosystemen om ons heen voor zich opeisen.

Het eeuwig intacte raadsel een mens te zijn, wint aan rijkdom en scherpte als we het delen met de andere levensvormen uit onze familie, als we aandacht aan hen schenken, als we rechtdoen aan hun anders-zijn. Dit spel van verwantschap en verschil met andere levende wezens, de gemeenschappelijke belangen die zo in de politiek van het leven verschijnen, draagt bij aan de rijkdom van het 'te doorleven mysterie' een mens te zijn.

- 1 Richard Powers, *Tot in de hemel*, vert. Jelle Noorman. Amsterdam: Atlas Contact, 2018, p. 382 [vertaling gewijzigd, IB].
- 2 Dank aan Estelle Zhong Mengual voor deze gedachte, en voor onze vruchtbare discussies en haar opmerkingen bij mijn tekst; dit boek is er beter door geworden, zoals alles wat zij onder handen krijgt.
- 3 Robert Pyle, *The Thunder Tree. Lessons from an Urban Wildland* (1993). Portland: Oregon State University Press, 2011.
- 4 Een onderzoek uit 2014, uitgevoerd door Discover the Forest, de US Forest Service en de Ad Council.
- 5 Richard K. Nelson, *Make Prayers to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- 6 Zie Baptiste Morizot en Estelle Zhong Mengual, 'L'illisibilité du paysage. La crise écologique comme crise de la sensibilité', *Nouvelle Revue d'esthétique*, jg. 2, nr. 22 (2018).
- 7 Charles Stépanoff, 'Human-Animal "Joint-Commitment" in a Reindeer Herding System', *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, jg. 2, nr. 2 (2012), p. 287-312; Eduardo Kohn, *How Forests Think. Towards an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- 8 Zo stelt een personage in Richard Powers roman *Tot in de hemel*: 'Jij doet onderzoek naar de vraag waarom sommige mensen de levende wereld serieus nemen, terwijl voor ieder ander alleen andere mensen van belang zijn. Je kunt je onderzoek beter richten op iedereen die denkt dat alleen mensen ertoe doen. (...) Over pathologisch gesproken.' Powers, *op. cit.* (noot 1), p. 387.
- 9 Men kan hier natuurlijk tegen inbrengen dat Camus in bijvoorbeeld *Noces (Bruiloft)* andere relaties met de levende wereld laat zien. Maar het punt dat ik wil maken is algemener.
- 10 Claude Lévi-Strauss en Didier Éribon, *De près et de loin* (1988). Parijs: Odile Jacob, 2001, p. 193.

Wisselwerkingen 6

Oorspronkelijke uitgave:
Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous* © Actes Sud, 2020

Nederlandse uitgave: *Manieren van levend zijn* © Octavo publicaties, Amsterdam, 2025
www.octavopublicaties.nl

De rechten voor deze uitgave zijn verkregen in samenwerking met 2 Seas Literary Agency.

Gepubliceerd met steun van het Centre national du livre, Parijs, en het Institut français des Pays-Bas.

**INSTITUT
FRANÇAIS**
PAYS-BAS

**Nederlands
letterenfonds
dutch foundation
for literature**

© Nederlandse vertaling:

Ilse Barendregt
De vertaler ontving voor deze vertaling een projectsubsidie van het Nederlands Letterenfonds.
De vertaler dankt Solange de Boer, Rokus Hofstede, Martin Möhlmann, Christian Skirke en Eelke Warrink voor hun adviezen.

Ontwerp serie: Haller Brun, Amsterdam
Druk: Drukkerij Zalsman, Zwolle
Binding: Binderij van Wijk, Utrecht

ISBN: 978-94-90334-44-4
NUR: 736

Alle rechten voorbehouden.
Niets uit deze uitgave mag worden veelelvoudigd en/of openbaar worden gemaakt zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

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 45* 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

