

‘BIO-, GEO-, KOSMO’: HET ANTROPOCEEN VOORBIJ DE BIO-POLITIEK?’¹

Joost de Bloois

Biopolitiek in het Antropoceen?

Het ‘Antropoceen’ is inmiddels, niet alleen in de geologie, een ingeburgerd concept. Het begrip beheerst hedendaagse debatten in de antropologie, de literatuur- en cultuurwetenschap en de filosofie. Zozeer zelfs dat we wellicht kunnen spreken van een ‘antropocene wending’ in de hedendaagse geestes- en menswetenschappen. In de antropologie voltrekt een dergelijke wending zich in het werk van bijvoorbeeld Bruno Latour en Elizabeth Povinelli²; in de cultuurwetenschap bij Claire Colebrook en Tom Cohen³; in de filosofie onder meer bij Rosi Braidotti of Donna Haraway⁴ – de lijst is geenszins uitputtend. Hoewel denkers als Povinelli of Haraway de juistheid van de term ‘Antropoceen’ soms betwisten, is wat deze debatten bindt de gedachte dat datgene waarvoor het Antropoceen staat – het geologische tijdperk dat het gevolg is van veranderingen in ecosysteem en klimaat door menselijk handelen – in wezenlijke mate een *epistemologisch* probleem is. De geboorte van het Antropoceen heeft ingrijpende gevolgen voor ons denken over de verhouding tussen mens en milieu, *technè* en *physis*, maar stelt ook fundamentele tegenstellingen als subject/object, leven en niet-leven ter discussie. Van de *agency* van dingen, zijn we, met denkers als Latour, opgeschoven naar die van de aarde zelf – of Gaïa zoals Latour de aarde als agens noemt. Het Antropoceen nodigt ons niet enkel uit tot een grondige herlezing of deconstructie van de fundamentele begrippen van het Europese denken, maar het maakt deze onderneming zelfs tot bittere noodzaak. Het Antropoceen toont ons wat de gevolgen zijn van het (moderne) Europese denken. Het laat zien in hoeverre de inmiddels zeer reële dreiging van een ecologische catastrofe het resultaat van bepaalde epistemologische veronderstellingen is. Voorbeelden daarvan zijn aannames over de verhouding tussen mens en omgeving en over de ontologie van de aarde: is zij dood of levend, is zij één enkele entiteit of een complex web, enzovoort.

Tegen deze achtergrond wil ik het Antropoceen begrijpen als een uitnodiging om ‘bio-politiek’ kritisch en opnieuw te bekijken. Als biopolitiek en ‘biomacht’ de sleutelbegrippen van de hedendaagse (Europees-Atlantische) politieke filosofie zijn, dan kunnen zij niet onaangeraakt blijven door de werkelijkheid en de

epistemologische schokgolven van het Antropoceen. Het is juist omdat het Antropoceen ons dwingt om begrippen als ‘subject’, ‘mens’, ‘aarde’ en ‘leven’ in hun onderlinge verknoptheid te denken, dat het cruciaal is voor een herwaardering van de betekenis van ‘biopolitiek’.

Allereerst is een beknopte beschrijving van de begrippen ‘biopolitiek’ en ‘biomacht’ op zijn plaats. In zijn werk uit de jaren zeventig, met name zijn postuum uitgegeven colleges aan het Collège de France, laat Michel Foucault zien hoe macht en machtsuitoefening tegen het einde van de achttiende eeuw radicaal van karakter veranderen – al is de aanloop naar deze verandering lang, zoals Foucault laat zien.⁵ Foucault stelt dat de macht voordien in de handen van de *soevereine* lag. Deze soevereine macht, die het sprekendst tot uitdrukking komt in de absolute monarchie, is centralistisch, onderdrukkend en bestraffend. Soevereine macht heeft een sterk juridisch en ‘spectaculair’ karakter: de soevereine belichaamt de wet (van God). Publieke bestraffingen, zoals executies, dienen ter bevestiging van die wet. Het recht van de soeverein is niets meer of minder dan het *recht over leven en dood*. Foucault toont echter dat de nadruk op dat laatste ligt: de soevereine macht is een *thanato-macht*; zij behelst het recht om ter dood te brengen. De moderne macht functioneert volgens Foucault op een geheel andere wijze. Zij is niet langer uitsluitend thanato-macht, maar *bio-macht*. Haar politiek is *bio-politiek*: de macht om te laten leven en te doen sterven (let wel: niet ter dood te brengen), de politiek als beheersing van het leven. Moderne macht bestaat dankzij een fijnmazig, decentraal en horizontaal netwerk van *dispositifs*, van instituten en discourses, die niet langer subjecten vernietigen, maar juist *produceren*. Moderne macht brengt gedrag en identiteiten voort. Moderne macht is vormend: zij *disciplineert* en *normaliseert*. Haar voornaamste instrument is dan ook niet zozeer de wet, maar *kennis* en wetenschap. Het is de verknoping tussen *savoir* en *pouvoir*, tussen weten en doen/macht, die de kern van bio-macht en bio-politiek uitmaakt. Het is de moderne wetenschap (de biologie, de gedragsleer, de rassenleer, de antropologie, de menswetenschap) die de *norm* formuleert. Zij fungeert als toetssteen en rechtvaardiging voor de moderne machtsuitoefening. Cruciaal hierin is het begrip ‘leven’. De biomacht beoogt uiteindelijk de bescherming en optimalisatie van het ‘leven’ op alle denkbare niveaus. Bio-macht werkt op micro- en macro-niveau, zo stelde Foucault. Bio-macht *beheert* het leven zelf. Zij bedient zich daarbij in eerste instantie van fenomenen als seksualiteit, gezondheid, publieke hygiëne, en bevolkingsgroei. Bio-macht beheert ‘de bevolking’. Het is de taak van de moderne staat om de bevolking als organische ‘lichaam’ te beschermen en te *immuniseren* tegen *Fremdkörper*. Tegelijkertijd vormt de bio-macht individuen, bijvoorbeeld door hun seksualiteit te categoriseren (als homo/hetero, normaal/pervers). Daardoor kunnen zij ook worden gedisciplineerd of ‘genezen’ (ter bescherming van het ‘gezonde’ leven van individu en gemeenschap). In *Il faut défendre la société* geeft Foucault het

voorbeeld van het moderne racisme, opgevat als de hiërarchisering van rassen.⁶ Allereerst veronderstelt racisme wetenschappelijk *kennis*: het neemt aan dat er zoiets als een specifieke menselijke soort bestaat en dat deze te categoriseren valt. Het is juist deze categorisering die door een, al dan niet expliciete, *norm* wordt mogelijk gemaakt: de witte Europeaan. Racisme waarschuwt ons de *vitaliteit* van de witte Europeaan te beschermen door vermenging met inferieure rassen te voorkomen. De racistische hiërarchieën waarop de moderne koloniale macht en autoritaire regimes zijn gefundeerd, zijn geworteld in een epistemologie waarvan het begrip ‘leven’ de spil vormt. Racisme is: onderscheid aanbrenge(n) in de veronderstelde biologische werkelijkheid die we ‘leven’ noemen. Nogmaals, biomacht en biopolitiek behelzen de beheersing en de disciplinerende normalisering van levende subjecten door middel van *dispositifs*. In deze dispositieven zijn instituties (de universiteit, de inrichting, de kolonie) nauw met vitalistische epistemologische categorieën verknoot.

De invloed van Foucaults late teksten op de hedendaagse wijsbegeerte en cultuurstudie is niet te onderschatten. Het biopolitieke denken fungeert bij uiteenlopende denkers op uiteenlopende manier als een waar paradigma.⁷ Het Antropoceen – als concept, maar ook als naam voor tastbare klimatologische en geologische processen – stelt dit biopolitieke paradigma precies ter discussie. Het Antropoceen dwingt ons om sleutelbegrippen als ‘leven’, ‘mens’, ‘soort’, ‘*agency*’ en ‘subject’ opnieuw te denken. Exact deze begrippen die clusteren zich rondom ‘biopolitiek’.

In wat volgt, wil ik bio-politiek bekijken in het licht van het Antropoceen. Ik betoog enerzijds dat de biopolitieke logica en praktijk aan het ontstaan van het Antropoceen schatplichtig zijn. Ik volg daarbij de opvatting van onder meer Foucault, Agamben en Esposito dat de biopolitiek (nog altijd) bepalend is voor hedendaags politiek denken en de politieke praktijk. Zowel vanuit politiek als epistemologisch oogpunt is biopolitiek een cruciaal element van de moderniteit – en wellicht adequater geformuleerd: een intensivering van de moderniteit. Als beheersstrategie, zij het op het vlak van de economie, kolonialisme of arbeid, omvat biopolitiek een *mensbeeld*. Het impliceert een subjectiveringsproces dat nauw is verbonden met een opvatting omtrent de betekenis van ‘leven’ en van ‘natuur’. Vanuit dit perspectief is biopolitiek een *politieke antropologie*. Deze laatste omvat zowel Foucaults *homo economicus* als de geracialiseerde mens, de slaaf, de wilde en de inboorling. Deze politieke antropologie behelst een complexe verhouding tot ‘natuur’: zij wijst de natuurstaat af *en* bepleit tegelijkertijd de immunisering van de zogenaamd ‘natuurlijke’ norm. Deze *double-bind* van de ‘naturalisering’, die aan de biopolitiek inherent is, heeft in de totstandkoming van het Antropoceen een essentiële rol gespeeld. Het Antropoceen, als geologisch tijdperk – als naam voor geologische en klimatologische processen die door

mensenhand in gang zijn gezet – is nauw verbonden met biopolitieke denk- en handelwijzen. Het Antropoceen kan niet van biopolitieke subjectiveringsprocessen en biopolitiek gekleurde epistemologie worden losgekoppeld. Zoals in wat volgt duidelijk zal worden, is die verknootheid tussen biopolitiek en Antropoceen wellicht het duidelijkst aan te tonen door een beroep te doen op de ‘dekoloniale’ theorie en de hedendaagse antropologie. Beide disciplines zijn immers geïnteresseerd in subjectiveringsprocessen (de zogenaamde ‘antropogenese’) en het daarin veronderstelde natuur- en aardebegrip. De *double-bind* van de biopolitiek dwingt ons anderzijds ook om het Antropoceen, als uitvloeisel van de biopolitiek, *voorbij de biopolitiek* te denken. Het Antropoceen noopt tegelijkertijd tot een ander politiek paradigma en een ander politiek-antropologisch paradigma. Dit maakt dat denkers als Elizabeth Povinelli, Isabelle Stengers, Walter Mignolo of Arturo Escobar, nieuwe prefixen verkennen: *geo*-politiek en *kosmo*-politiek⁸. Zowel dekoloniale theoretici als Sylvia Wynter en Mignolo, als antropologen als Latour, Povinelli, Haraway en Eduardo Viveiros de Castro laten zien dat het Antropoceen de ontwarring van antropogenese en biopolitiek zowel mogelijk *als noodzakelijk* maakt.

Antropoceen, antropogenese en de *nomos* van de moderniteit/kolonialiteit

Wat we vandaag het Antropoceen noemen, kan niet los worden gezien van de *antropogenese* die intrinsiek is aan moderniteit/kolonialiteit.⁹ Dat wil zeggen, de productie van ‘het menselijke’ door middel van een uiterst complexe assemblage van antropogene dispositieven. Deze antropogenese is onderdeel van de moderne *bio-politiek*. Een nadere analyse van deze antropogenese laat zien dat ‘biopolitiek’ ook altijd, en wellicht vooraleerst, een ‘geo-politiek’ inhoudt. ‘Geo-politiek’ in de letterlijke zin van het woord: een politiek van de aarde, al dan niet als *globe*. De moderne/koloniale productie en gelijktijdige hiërarchisering van sterk geracialiseerde en ge-genderde categorieën als ‘mens’ en ‘mensheid’ is geënt op de verhouding van die veronderstelde mens of mensheid met de aarde (‘het milieu’ of ‘ecosysteem’). ‘Biopolitiek’ veronderstelt het *a priori* onderscheid tussen levende en levenloze materie, zoals Elizabeth Povinelli toont. Voortbouwend op Povinelli, kan men stellen dat de moderniteit/kolonialiteit reeds is gestoeld op een dergelijke voorafgaande constructie van ‘de aarde’ als de levenloze en passieve drager van de categorieën waarmee we ‘het menselijke’ definiëren, én van de epistemologie die ten grondslag lag aan het veroveringsproject van de moderniteit/kolonialiteit. De moderniteit/kolonialiteit is geënt op de tweevoudige ‘naturalisatie’ van de mens *en* de aarde. Deze naturalisatie vormt de voorwaarde voor de objectificatie en commodificatie van hen beiden. Deze antropogenese, die zowel ‘de mens’ als ‘de aarde’ naturaliseert, is nauw verknoot met wat Carl Schmitt ‘de tweede *nomos* van de aarde’ noemt. Hij doelt hiermee op de drijvende logica van de moderniteit/kolonialiteit. Schmitt beschrijft deze als de drievoudige

toe-eigening, verdeling en ontginning van de aarde. In het spoor van Schmitt, denk ik dat het in kaart brengen van de verdeling en de uitbuiting van de aarde altijd een antropogenese veronderstelt, die ‘mens-zijn’ definieert in de verhouding tot de aarde. ‘Het menselijke’ is gehiërarchiseerd naargelang het zich in min of meerdere mate verhoudt tot de veronderstelde inerte materialiteit van de aarde (of, hiermee nauw verbonden: naargelang zijn insluiting of uitsluiting in de ‘natuurstaat’). Hoe dichterbij de aarde, hoe minder menselijk. In dit licht wil ik hier de mogelijkheid verkennen om te komen tot een ‘dekolonisatie’ van het Antropoceen. Met theoretici zoals Latour, Povinelli, Haraway, Kathryn Yussoff of Anna Lowenhaupt Tsing, zeg ik dat het Antropoceen het einde van de moderne/koloniale kosmologie van de ‘levenloze’ en ‘inerte’ aarde inluidt, juist omdat de aarde in het Antropoceen een ‘ongehoorzame’ of ‘opstandige’ (*unruly*) geo-historische macht is geworden. ‘Het Antropoceen’ doet de antropogenese die aan de moderniteit/kolonialiteit inherent is, wankelen. Het biedt een opening naar nieuwe manieren om ons tot de aarde te verhouden, naar nieuwe naturen en naturalismen (naar nieuwe politieke antropologieën en nieuwe politieke kosmologieën). Ik meen dat het voor een dergelijk project cruciaal is om theorieën betreffende het Antropoceen in dialoog te brengen met dekoloniaal denken (Frantz Fanon, Sylvia Wynter, Walter D. Mignolo, Arturo Escobar, Eduardo Viveiros de Castro). Dekoloniaal denken confronteert ons met alternatieve vormen van epistemologie, kosmologie en antropologie. Het reikt zo alternatieve modi aan om ons ‘anderszins’ (*otherwise*)¹⁰ tot de aarde te verhouden. Het is juist vanuit dekoloniale theorie en de hedendaagse antropologie dat we datgene kunnen doen waartoe het Antropoceen ons uitnodigt: *voorbij de biopolitiek denken*.

In zijn meest basale definitie verwijst het Antropoceen naar het feit dat de activiteiten van *de menselijke soort* dermate indringend zijn geworden dat zij de grote natuurkrachten naar de kroon steken¹¹. Het Antropoceen onderscheidt zich van het voorgaande “*natuurlijke* geologische tijdperk,”¹² het Holoceen, omwille van zijn essentieel *antropogene* karakter. Voor Nobelprijswinnaar Paul Crutzen valt de geboorte van het Antropoceen samen met de opkomst van de industrialisatie (circa 1800)- tot het zijn tweede stadium – zijn *point of no return* – bereikt in de naoorlogse periode. Crutzen noemt dit de ‘Grote Versnelling’ (*The Great Acceleration*).¹³ Het lijkt dan ook voor de hand te liggen dat de opmars van het Antropoceen nauw met de geschiedenis van het moderne kapitalisme samenhangt. Dit heeft theoretici als Andreas Malm, Jason W. Moore en Donna Haraway ertoe aan gezet om de term ‘Kapitaloceen’ (*Capitalocene*) voor te stellen. Zij laten zien dat Crutzen de *anthropos* gelijk stelt aan het kapitalistische subject. Wanneer we dat doen, blijven we in feite de verdrukking voortzetten van al die *andere* subjecten die historisch gezien, en nog altijd, de mogelijkheidsvoorwaarde van het kapitalisme vormden en die tegelijkertijd uitgesloten zijn van het domein van subjectiviteit, handelingsvrijheid (*agency*) en menselijkheid. De ‘wilde’ of de

‘slaaf’: al diegenen die door het kapitalisme beroofd werden van hun arbeidskracht, van hun natuurlijke en culturele milieu, van hun land, van hun kosmologieën. Dat wil zeggen, *van hun wijzen om zich te verhouden tot de aarde en haar levensvormen*. “Het heersende Antropoceen-argument verdonkeremaant de werkelijke verhoudingen waarin vrouwen en mannen geschiedenis maken met de rest van de natuur: de machtsverhoudingen, verhoudingen omtrent (re)productie en gezondheid in het web van het leven”, beweert Jason W. Moore. De idee van de *antropos* blijkt zodoende het al-te-bekende humanistische gladstrijken van “de werkelijkheden van gedifferentieerde kwetsbaarheid op alle niveaus van het menselijk samenleven” te zijn¹⁴, maar nu onder de noemer van soort-denken (*species-thinking*).

As de *antropos* in ‘Antropoceen’ betekent dat mensen vanaf nu “deelnemer zijn in de stromingen van de aarde”¹⁵, kunnen we met Kathryn Yussof stellen dat dit ook ‘een vorm [in] van de her-ontologisering van de mens als natuur’ inhoudt¹⁶. We zien hier een dubbele naturalisatie aan het werk: van het Antropoceen als geologisch tijdperk *en* van zijn hoofdrolspeler, de *antropos*. ‘De mens’ wordt hier ge-ontologiseerd als een soort die een ware natuurkracht is geworden. Deze dubbele naturalisatie is echter een centrale strategie van de moderniteit/kolonialiteit, ingebed in Carl Schmitts ‘tweede *nomos* van de aarde’. Giorgio Agamben spreekt op zijn beurt van “de antropologische machine van de modernen”¹⁷. Met Agamben stel ik dat de moderniteit/kolonialiteit ‘het menselijke’ niet zozeer definieert door het te stellen tegenover een on-menselijk ‘buiten’, maar “door het on-menselijke te isoleren binnen het menselijke”¹⁸. Het is juist door het on-menselijke (of het ‘nog-niet-menselijke’) uit te sluiten *binnen* de categorie van ‘de mensheid’ dat de ‘universele orde’ van de westerse subjectiviteit kan worden gevestigd. Het on-menselijke wordt opgeschort, binnenin het menselijke tussen haken gezet. Het wordt buitengesloten en tegelijkertijd gehandhaafd als het onzichtbare, verduisterde fundament van het menselijke. Het wordt gewelddadig, genocidaal verduisterd – als ‘het beest in onszelf, de aap-mens’, maar ook als de geracialeerde ander, de *Untermensch*, de *évolué*.¹⁹ Ik voeg hier aan toe dat Agambens ‘antropologische machine’ draait op *de veronderstelde* (en vaak letterlijke) *nabijheid of afstand met betrekking tot de aarde* en op de identificering (of niet) van de mens met de aarde. De Europese mens wordt op deze manier de belichaming van de abstracte, euclidische ruimte van de verovering. De proporties van Leonardo’s ‘vitruviaanse mens’ doen dienst als universele maat, juist omdat hij staat voor geabstraheerde universaliteit, voor niet-samenvallen met de natuur. Anderzijds worden de ‘wilde’ (nobil of niet), de ‘inheemse’, de tot slaaf gemaakte ander met de aarde vereenzelvigd, deel gemaakt van de inerte, levenloze materie (en vereenzelvigd met ‘de natuurstaat’).

Van bio- tot geopolitiek

Dit betekent dat de moderne *biopolitiek* altijd reeds een ‘geopolitiek’ en een ‘geo-ontologie’ omvat, zoals Povinelli en Yusoff stellen.²⁰ In haar recente werk spreekt Povinelli in plaats van bio-macht zelfs over ‘geo-ontologische macht’. Voor Povinelli verbergt én onthult Foucaults opvatting van biomacht en biopolitiek ‘nog een andere formatie’. Bio-macht veronderstelt “geo-ontologische macht die niet door middel van de beheersing van leven of de tactiek van de dood opereert, maar door middel van de handhaving van het vanzelfsprekende onderscheid tussen leven en niet-leven”.²¹ Het mechanisme van de bio-macht veronderstelt reeds het onderscheid tussen levend en levenloos (*animate/inanimate*), tussen de dynamische potentialiteit van ‘leven’ en “die dingen die verzadigd zijn van actualiteit”.²² Volgens Povinelli houdt het Antropoceen (in potentie) in dat de moderne formatie van de biomacht kan worden verstoord. Het Antropoceen toont hoezeer de Europese ontologie een *bio-ontologie* is en verwijst naar “andere mogelijke rangschikkingen van vormen van bestaan in plaats van het onderscheid tussen niet-leven en leven”.²³

Sterker nog, dat wat Povinelli ‘geo-ontologische macht’ noemt is eveneens verknoot met de antropogenese van de moderniteit. De macht het onderscheid te kunnen maken tussen levenloos en levend, tussen nabijheid en afstand tot de aarde, is verknoot met de moderne bio-macht. De ‘antropologische machine van de modernen’ is stevig in de aarde verankerd – zij heeft de aarde als haar geo-ontologische sokkel. Cruciale interne bio-politieke onderscheiden en categorieën, zoals *bios/zoè*, zijn op het voorafgaande onderscheid *bios/geos* geënt. Of, wellicht beter: op de a priori *differentiëring* (het *doen verschillen*) tussen *bios/geos*. Het onderscheid tussen menselijke levensvormen steunt op hun verondersteld verschillende verhouding tot *geos*, tot de inerte, levenloze materialiteit van de aarde. De configuratie en hiërarchisering van de *antropos* in de moderniteit/kolonialiteit wordt bepaald door het voorafgaande onderscheid *bios/geos*. De afstand of nabijheid met betrekking tot de aarde wordt de maat ter verdeling van de *antropos*. Zij die verondersteld worden in nabijheid van de aarde te staan, worden zelf gereduceerd tot de status van inerte, levenloze materie. Zij blijven gevangen in de natuurstaat. Zij verworden eenvoudigweg tot hulpbron. Deze ‘bio-geo-politieke’ antropogenese kan niet los van Schmitts ‘tweede *nomos* van de aarde’ worden begrepen.

Met Moore en Haraway beweer ik dat wat men momenteel ‘het Antropoceen’ noemt, ligt verankerd in het moderne project van koloniaal wereldscheppen (*world-making*). Ik betwijfel echter of het alternatieve begrip ‘Kapitaloceen’ uiteindelijk aan de complexiteit van dat project recht doet. Ik wil dan ook een ander accent leggen. Ik kan het enkel eens zijn met de crux van met name Moores

analyse van de vervlechting tussen kapitalisme, kolonialisme, racialisering, gendering, Eurocentrisme en het ontstaan van de epistemologieën van de Renaissance en de Verlichting. Toch beschouw ik deze eerder als wederzijds ondersteunend. Zij vormen onderdeel van een assemblage van verschillende antropogene dispositieven, eerder dan dat zij deel uitmaken van een ‘dialectiek’ die uiteindelijk het kapitalisme bevoorrecht als de *premiu[m] movens*. Anna Loewenhaupt Tsing stelt hierover het volgende: “de voorstelling van het menselijke sinds de opkomst van het kapitalisme verknoopt ons reeds met ideeën omtrent vooruitgang en met de verspreiding van *technieken van vervreemding* die zowel mensen en andere wezens in hulpbronnen veranderden. *Dergelijke technieken hebben mensen gesegregeerd en identiteiten gecontroleerd, (en daardoor) gezamenlijk overleven verduisterd*. Het concept ‘Antropoceen’ roept zowel deze bundel aspiraties op, die we de moderne hoogmoed (*conceit*) zouden kunnen noemen, en wekt de hoop dat we hieraan voorbij kunnen modderen”.²⁴ Moores ‘Kapitalocean’ deconstrueert de geveinsde eenheid van de *antropos* op efficiënte wijze. Tegelijkertijd plaatst het echter de gelaagdheid en veelvoud die hieruit voortkomt onder de paraplu van de kapitalistische verhoudingen. Volgens Moore “produceren mensen intra-soortelijke verschillen die ontologische gesproken fundamenteel zijn voor ons menselijke soort-zijn (*species-being*): met name klasse-ongelijkheden, die *vervoegd worden volgens allerhande ge-genderde en geracialiseerde kosmologieën*”.²⁵ Anibal Quijano stelt hier echter tegenover dat dergelijke kosmologieën meer dan louter middel tot de ‘vervoeging’ (*inflection*) van klasse-ongelijkheid zijn. Het is juist de *naturalisatie* van de betrekking tussen arbeid, ras of gender die integraal onderdeel is van ‘nieuwe historische en sociale identiteiten’.²⁶ De (ont)menselijkende machinaties van de ‘antropologische machine van de modernen’ bestaan naast en buiten de kapitalistische verhoudingen. Bijgevolg betekent het ‘Kapitalocean’ denken nog lang niet dat we de drijvende logica van het Antropoceen hebben verlaten. Ik zou integendeel willen beweren dat Moores perspectief slechts de weg vrijmaakt voor een *post-vitruviaanse perspectief* dat op fundamentele wijze de *antropos* aan het wankelen brengt. Dit perspectief stelt menselijke subjectiviteit in termen van mens-aarde verhoudingen fundamenteel ter discussie, in hun meervoudige politieke, epistemologische, economische of institutionele betekenis. Een post-vitruviaans perspectief opent de deur naar een nieuwe antropogenese.²⁷ De hedendaagse pogingen om het Antropoceen/Kapitalocean te denken, luiden in dit opzicht het einde in van de kosmologie van de tweede *nomos*. Zij maken de weg vrij voor de proliferatie van alternatieve mens-aarde betrekkingen en voor een her-verdeling en de-regulering van subjectiviteiten – of zoals Frantz Fanon het noemt: de dekoloniale *wan-ordering* van de aarde.²⁸

Volgens Carl Schmitt omvat de tweede *nomos* van de aarde de toe-eigening, verdeling en ontginning (of beter nog: uitbuiting) van de aarde.²⁹ De tweede *nomos*

bestaat uit het benoemen én nemen, meten én verdelen, beheren én uitbuiten van de aarde. Daarom mobiliseert de tweede *nomos* de gehele Europese kosmologie en epistemologie. Zij vormt het fundament van de moderne politiek, wetenschap en economie, en hun wederzijdse verknoping. De tweede *nomos* beschouwt de aarde als *globe*; de aarde-als-globe wordt niet alleen een wetenschappelijke, maar ook een politieke, economische, filosofische en juridische categorie. De tweede *nomos* is eminent Eurocentrisch. Voor Schmitt luidt de tweede *nomos* wat hij het ‘globale lineaire denken’ noemt in.³⁰ “Niet langer beschouwd als mythe, maar kenbaar als feit en meetbaar als ruimte”, wordt de aarde een echte globe en wordt tegelijkertijd de drager van “*een nieuwe ruimtelijke orde*”.³¹ Ten tijde van de tweede *nomos* is eveneens – en op cruciale wijze – de hiërarchisering van menselijke bestaanswijzen, door middel van racialisering en gendering, verbonden met de nieuwe *globale* ruimtelijke ordening. In het tijdperk van de tweede *nomos* wordt de aarde, nu opgevat als geobjectiveerd en verdeeld, daadwerkelijk, zoals Schmitt schrijft, “*dit aardse fundament*, waarin iedere wet geworteld is, waarin ruimte en wet, orde en oriëntatie elkaar ontmoeten (...)”.³² De veelvoudige processen van antropogenese – van (ont)menselijking – die de *kolonialiteit van het zijn*³³ vormen, verwijzen zodoende naar dit ‘aardse fundament’. De tweede *nomos* produceert taxonomieën van verschillende categorieën van menselijkheid en mensheid *in hun verhouding tot de recent verdeelde aarde* – om uiteindelijk wat Hannah Arendt ‘wereldloosheid’³⁴ noemt voort te brengen. Dat wil zeggen, de vernietiging van autochtone werelden, de uitsluiting van ‘de mensheid’ van diegenen die deze werelden hebben gecreëerd en bewoond. Het geologische tijdperk dat vandaag de naam ‘Antropoceen’ of ‘Kapitaloceen’ heeft gekregen, is het tijdperk van de inscriptie van de tweede *nomos* in de aarde. De aarde wordt letterlijk ‘dit aardse fundament’, het medium voor de tweede *nomos*. Het Antropoceen is de inscriptie *van de kolonialiteit van het zijn* (met haar nexus tussen genocide en ecocide) *in het materiële bestaan van de aarde*. De antropogenese die inherent is aan de tweede *nomos* was zeggezd altijd reeds een bio-geo-kosmo-politiek. De politiek van het leven van de tweede *nomos*, met haar interne verdeling van de mensheid, was altijd al geënt op het objectiveren, verdelen en uitbuiten van de aarde en haar hulpbronnen.

Het werk van Sylvia Wynter vormt een belangrijke bijdrage aan het debat rondom het Antropoceen/Kapitaloceen, omdat het een *alternatief antropogeen denken* biedt. Wynter pakt het probleem van de *antropos*, van de (in)consistentie van ‘het menselijke’, bij de hoorns, én biedt *alternatieve middelen om het Antropoceen te denken*. In haar werk treffen we nieuwe wegen aan om uit de tweede *nomos* te geraken. Een biopolitieke term als ‘soort’ wordt bij Wynter juist een token van de *onherleidbare veelvoud van de antropos*, van de verschillende *genres* van mens-zijn. Zoals zij stelt, zal “de voornaamste strijd van het nieuwe millennium die zijn tussen de voortdurende eis om het welzijn te waarborgen van de huidige etno-

klasse, en haar (Westerse, kapitalistische) opvatting van het menselijke, de Mens, die zichzelf over-representeert als ware hij het menselijke zelf, en dat om het welzijn, en daarmee de volledige cognitieve en gedragsmatige *autonomie van de menselijke soort zelf*".³⁵ In dit opzicht betekent het Antropoceen niet langer de bevestiging van het kapitalistische mensbeeld en de moderne, Eurocentrische wereldorde, maar betekent het in potentie de bevrijding van het volledige spectrum van menselijke kennis, kosmologieën, zijnswijzen en wijzen van sociogenese. De opstandige aarde dwingt ons het fundament van het moderne denken en de moderne politiek te herzien, en luidt het afscheid in van de biopolitiek, met haar sterk geracialiseerde hiërarchieën.

Zoals Wynter stelt, wordt de spil van de moderne/koloniale antropogenese gevormd door het begrip 'ras'. 'Ras', zo legt Wynter uit, wordt de buiten-menselijke, dat wil zeggen, *natuurlijke* grond om 'menschelijkheid' te definiëren. 'Ras' maakt het mogelijk om onderscheid te maken tussen "apen en mensen, homunculi en echte mensen".³⁶ Wat hier bepalend is, volgens Wynter, is *de systematische associatie van de geracialiseerde ander met de aarde*. In het bijzonder de tot slaaf gemaakte zwarte, Afrikaanse ander – de conceptuele personae van 'de Neger'³⁷ – wordt de *levende, materiele* belichaming van de buiten-menselijke grond die het mogelijk maakt om onderscheid te maken tussen mensen en onmensen. Zij/hij wordt de levende toetssteen voor de taxonomie van alle anderen. Zoals Wynter suggereert, is de "systematische stigmatisering" en "maatschappelijke inferiorisering" van deze groep geënt op de gelijktijdige "systematische stigmatisering van de aarde in zoverre zij geacht wordt lage en minderwaardige (*vile and base*) materie te zijn".³⁸ De naturalisering van raciale verschillen veronderstelt, als het ware, de naturalisering van de natuur zelf. De natuur wordt voorgesteld als passief, onvermijdelijk materieel, zielloos. De koloniale bewerking van de aarde, bijvoorbeeld in de slavernij, betekent dan ook zeker geen affirmatieve antropogenese, maar zij is de bevestiging van de structurele uitsluiting uit 'het menselijke' van hen die de aarde bewerken. Wellicht belangrijker nog, Wynter houdt ons voor dat de machtsrelaties, de economische uitbuiting en slavernij, tussen de Europese mens en zijn inheemse en geracialiseerde anderen fundamenteel afhankelijk zijn van het "imaginaire buiten-menselijke zijn/bestaan van de figuur van 'de Natuur'".³⁹ Wynter toont zodoende dat bio- en geo-politiek van meet af aan met elkaar vervlochten waren. Het is juist in het ontstaan van het Antropoceen dat de biopolitieke normalisering en hiërarchisering, geworteld als zij zijn in opvattingen van 'mens', 'natuur' en 'leven', ter discussie gesteld kunnen en dienen te worden, wil de mens de *antropos* overleven.

Het Antropoceen (te) denken kan zodanig gezien worden als een gelegenheid om de 'dekolonialiteit van het zijn' te beschouwen als dekoloniale *antropogenese*. Ik wil dan ook kort naar Frantz Fanons cruciale tekst *De la violence* kijken. Hierin

verklaart Fanon dat “dekolonisatie eenvoudigweg *de vervanging van een ‘soort’ van de mensheid door een ander is*. Deze substitutie is onvoorwaardelijk, absoluut, totaal en naadloos”.⁴⁰ Fanons gebruik van het (biopolitieke) begrip ‘soort’ (*espèce*) in reeds de eerste zinnen van zijn essay is opmerkelijk. Door zijn gebruik van een nadrukkelijk biopolitiek idioom, wordt in Fanon dekolonisatie het gewelddadige conflict tussen twee elkaar uitsluitende vormen van menselijkheid. Dekolonisatie in Fanon betekent de radicale weigering van *elke* homogeniserende notie van ‘het menselijke’. Dekolonisatie houdt een *alternatieve* antropogenese in. “Dekolonisatie is waarlijk de schepping van nieuwe mensen”, schrijft Fanon.⁴¹ Echter, deze antropogenese doet de veronderstelde interne taxonomie van ‘de menselijke soort’ wankelen. Zij is antagonistisch op een gewelddadige wijze, doet de kolonialiteit van het zijn en haar ordening van de wereld en van kennis scheuren. De strijd om dekolonisering bevrijdt het gekoloniseerde bestaan, maar niet in die zin dat het gekoloniseerde subject eindelijk toegang heeft tot haar/zijn soortelijk zijn (*species-being*). In tegendeel, ‘bevrijding’ voor Fanon betekent *niet langer* ingesloten te zijn in de koloniale, intern gehiërarchiseerde, Eurocentrische menselijke ‘soort’ van de tweede *nomos*. Niet langer opgesloten te zijn in de biopolitieke logica. Voor Fanon is de ware betekenis van ‘soort’ dat zij altijd al geracialiseerd is. ‘Soortelijk zijn’ – in de moderniteit/kolonialiteit – betekent deel te zijn van een geracialiseerd *antagonisme*, en niet in een geracialiseerde, ‘natuurlijke’ hiërarchie. Bovendien omvat voor Fanon de gelijktijdige productie én uitsluiting van de menselijkheid vooraleerst de productie van een ‘milieu’, een vorm van wereldscheppen (*world-making*). Kolonialisme is geënt op de organisatie van de wereld, of beter wellicht: op de onherleidbare (eens te meer: antagonistisch-rationale) verdeling van de wereld, aldus Fanon. Hij gebruikt expliciet de term ‘wereld’ (*monde*), en dit is belangrijk. De koloniale wereld is nooit neutraal, is nooit louter ‘aards fundament’. ‘De wereld van de kolonist is een vijandige wereld’,⁴² observeert Fanon; zij is de sociale en geografische inscriptie van een raciaal en biologisch – een eminent *biopolitiek* - onderscheid.

Fanon herinnert ons eraan dat in de moderniteit/kolonialiteit fundamentele begrippen, zoals ‘natuur’, ‘wereld’ en ‘aarde’, in geen geval neutrale of goedaardige termen zijn. ‘Natuur’, ‘wereld’, ‘land’ en ‘aarde’ funderen en houden uitbuitings- en geweldsrelaties in stand. Zij worden de maat voor uitsluiting, ontmenselijking en vernedering. Kolonialisme, zo schrijft Fanon treffend, is “*geweld in haar natuurstaat*”.⁴³ ‘De aarde’ was nooit de neutrale vergaarplaats van de sedimenten van de menselijke subjectiviteit, zij nam deel aan de constructie en de interne verdeling van die subjectiviteit. De ‘kolossale taak’ van de dekolonisatie, schrijft Fanon, is om ‘de mens’ te rehabiliteren, om “*de mens in de wereld te herintroduceren*, de mens in zijn totaliteit”.⁴⁴ De mens rehabiliteren betekent de tweede *nomos* in de war schoppen. Het houdt de bevrijding van de veelvoud aan zijnswijzen in en, cruciaal, de manieren om zich tot hun werelden te

verhouden. Deze ‘totaliteit’ kan alleen bereikt worden, zoals Fanon suggereert, door ‘de mens in de wereld te herintroduceren’. Dat wil zeggen, door de verhouding tussen mens-wereld zoals die is opgelegd door de moderniteit/kolonialiteit te ontdoen, door een andere plek te geven. Of eerder: door *alle* plekken van de mens in verhouding tot de aarde te vorm te kunnen geven.

Bruno Latours nieuwe Leviathan

In zijn *Face à Gaïa* beschrijft Bruno Latour de wereldhistorische schok van het Antropoceen: de aarde blijkt vandaag allesbehalve een levenloze drager. De aarde is in een staat van beroering, de aarde misdraagt zich.⁴⁵ Latour houdt een overtuigend pleidooi wanneer hij beweert dat het feit dat het Antropoceen het beeld van de aarde als levenloze ondergrond voor de gehele architectuur van de moderniteit door elkaar schopt. Bijgevolg maakt het Antropoceen een einde aan de homogeniserende en naturaliserende opvattingen van de moderne mens, politiek, geschiedenis en wetenschap. Het Antropoceen maakt een einde aan de kosmologie en de antropogenese die centraal staan in de moderniteit-cum-kolonialiteit en de biopolitiek die haar in stand hield. De *levende* (of levendige) aarde van het Antropoceen luidt het einde in van de enkelvoudige wereld van de moderniteit en open de deur naar het ‘pluriversum’,⁴⁶ naar meervoudige manieren om ons te verhouden en om te behoren tot de aarde. Latours alternatieve term ‘Gaïa’ kan volgens hem niet langer als *globe* begrepen en voorgesteld worden. Er is geen *nomos* van Gaïa. Zij is niet één geheel, niet één wereld die één wet kent. In Latour voert het begin van het Antropoceen ons mee terug naar de hobbesiaanse burgeroorlog, naar de premoderne *anomie*, de afwezigheid van de wet. Het was juist op de overwinning van die anomie dat de moderniteit/kolonialiteit gefundeerd was. Het Antropoceen voert ons zodoende mee terug naar Schmitts eerste, meervoudige *nomos*, de co-existentie van wereldbeelden (het Chinese tegenover het Christelijke, de Maya-kalender tegenover die van de Islam enzovoort).⁴⁷ Waarvan we vandaag de dag getuige zijn, volgens Latour, is een burgeroorlog tussen onherleidbaar meervoudige *antropoi*. Een burgeroorlog tussen het holocenische, vitruviaanse subject van het globale kapitalisme en de antropocenische, post-vitruviaanse mens, tussen *nomos* en *anomie* van de aarde. Het is juist deze ‘burgeroorlog’ die de moderne biomacht op losse schroeven zet, omdat zij iedere normalisering, iedere veronderstelde homogeniteit van ‘mens’ of ‘leven’ onmogelijk maakt.

Voor Latour lijkt het Antropoceen niet-hobbesiaanse zijswijzen mogelijk te maken, en niet-hobbesiaanse vormen van antropo- en socio-genese. Op het eerste gezicht lijkt Latour zich aan te sluiten bij radicale antropologen als Pierre Clastres of Christian Sigrist in hun zoektocht naar niet-Europese samenlevingsvormen die

niet gebaseerd zijn op het hobbesiaanse sociale contract tussen subject en staat (samenlevingsvormen die gefundeerd zijn op een niet-negatieve vorm van anomie). Het Antropoceen maakt het noodzakelijk ‘de verschillende manieren om te aarde te bewonen’ toe te laten en te respecteren. Het vereist een *veelvoud aan politieke kosmologieën*. In dit licht luidt het Antropoceen het verval in van wat Michel-Rolph Trouillot ‘de plek van de Wilde’ (*the Savage slot*)⁴⁸ noemde. “Het Antropoceen is allereerst de gelegenheid om in ieder geval serieus te luisteren naar wat de antropologie ons leert over *andere manieren om werelden te creëren (...)*”, schrijft Latour in wat een echo van Trouillot lijkt te zijn.⁴⁹ Echter, halverwege *Face à Gaïa* maakt Latour een opmerkelijke u-bocht. De meervoudigheid van manieren om ons anders of ‘anderszins’ (*otherwise*) te verhouden tot de aarde die ontketend is in het Antropoceen, wordt in Latour plots onderdeel van een *conservatief (restorative)* project. Dit project, net zoals Schmitts *nomos* is tegelijkertijd epistemologisch (in zoverre het een centrale rol voor de antropologie voorstelt) en politiek is (in zoverre het een appel doet op een nieuwe distributie van soevereiniteit). *Face à Gaïa* blijkt een *herhaling* van Hobbes’ bezwering van de burgeroorlog te zijn. Latour doet een appel op een ‘moedige diplomatie’⁵⁰ die medieert tussen alternatieve vormen van socio- en kosmogeenese, een diplomatie die de voorwaarde vormt voor de komst van een *nieuwe Leviathan*.

In Latours denken doet de antropoloog dienst als de bemiddelaar tussen verondersteld onverenigbare kosmologieën, die in werkelijkheid *gepacificeerd* (hoewel niet langer geëlimineerd) moet worden in de schaduw van de nieuwe Leviathan. De antropologie wordt zodoende een meta-epistemologie die het *politieke doel* dient om niet-Westerse zijnswijzen te pacificeren. In *Face à Gaïa* blijft de antropologie stevig verankerd in de imperialistische logica van de moderniteit/kolonialiteit. De meervoudigheid van de manieren om tot de aarde te behoren doet dienst als Latours *natuurstaat (state of nature)* die overwonnen dient te worden. Nadat hij eerst het feit heeft verwelkomd dat, in het Antropoceen, de aarde nu haar staat van levensloosheid heeft verlaten, deinst Latour terug voor de politieke gevolgen van deze hervonden autonomie. De natuurstaat in Latour betekent nog immer de afwezigheid van centrale macht, dreigende anarchie. Zodoende houdt Latour de dubbele naturalisering en politicisering van de natuur als de natuurstaat in stand, als de oorspronkelijke staat van strijd en oorlog waartoe de mens zich uitsluitend kan verhouden door er nadrukkelijk *niet* tot te behoren, op straffe van een leven dat ‘*nasty, brutish and short*’ is. Latours conclusie blijft uiteindelijk die van Hobbes: de mensheid “heeft de veiligheid en bescherming nodig, de vrede en de zekerheid, onder een *nieuwe Leviathan die nog uitgevonden moet worden*.”⁵¹ Wat Latour uiteindelijk voorstelt, is het technocratische project van ‘een nieuwe verdeling van de soevereiniteit’⁵². Een wereld die geleid wordt door antropologen...

Voor theoretici zoals Moore, Latour, Haraway en Povinelli vormt het Antropoceen een drempel. Het is niet louter de naam voor ons huidige geologische tijdperk, onze entree in dit tijdperk markeert de mogelijkheid van een dramatische verandering in onze verhouding tot de aarde, en de antropologie, epistemologie, kosmologie en politiek die hiervan afgeleid zijn. Het Antropoceen markeert het einde van de aarde als de levenloze drager van de architectuur van de moderniteit/kolonialiteit, die, cruciaal, ook haar ongelijkheid zaaiende antropogenese bevat. Het Antropoceen markeert het einde van de aarde als hoofdzakelijk passieve, levenloze, kenbare en navigeerbare globe die de grond was voor Schmitts tweede *nomos*. Het Antropoceen biedt de mogelijkheid om voorbij de *nomos* die constitutief is voor de bio-macht en de bio-politiek te denken, die, zoals we zagen altijd al een geo-macht veronderstelt. Het Antropoceen opent de deur naar alternatieve geo-ontologieën en kosmopolitieken, *in plaats van een bio-politiek*. Als zodanig kan het Antropoceen de antropologische machine van de modernen tot stilstand brengen en de voorwaarde vormen voor alternatieve vormen van antropogenese. Deze vormen van antropogenese zullen niet langer geënt zijn op de interne verdeling van ‘het menselijke’, die gebaseerd is op onze afstand of nabijheid ten opzichte van een levenloze aarde. Het is cruciaal om dergelijke alternatieven te denken in termen van dekolonisatie en dekolonialiteit. Als ‘het Antropoceen’ een andere naam is voor alternatieve ontologieën, epistemologieën en ecologieën, dan moet het die van de tweede *nomos*, van de moderniteit/kolonialiteit laten varen – in zoverre ons huidige geologische tijdperk de materiele inscriptie is van het globale project van de moderniteit/kolonialiteit met zijn intrinsieke antropogenese. Als ‘het Antropoceen dekoloniseren’ – of ‘Gaia dekoloniseren’, zoals Federico Luisetti het noemt⁵³ – iets wil betekenen, dan moeten wij dat enerzijds doen door middel van Fanons ‘wan-orde’ (de bevrijding van meervoudige aardes, naturen en werelden, door ‘de mens te herintroduceren in de wereld’); en, anderzijds, door een voorbeeld te nemen aan Wynters geduldige ontrafeling van de fictie van de *antropos*. Het betekent dat we weten om te gaan met de opstandige aarde van het Antropoceen in andere termen dan de vlugge techno-fix en de bestendiging van neo-liberaal kapitalisme en haar favoriete bestuursmodus, de liberale democratie.

Voorbij de biopolitiek?

Liever dan de bescherming te zoeken van de nieuwe Leviathan, moeten we antropocenisches denken beschouwen als een voorbeeld van wat Walter Mignolo *de-noming*, noemt. *De-noming* van de relatie mens-aarde betekent alternatieve kosmologieën en naturalismen toelaten. Voor Mignolo houdt ‘*de-noming*’ “het uitwissen van de voorschriften van de tweede *nomos*” in.⁵⁴ ‘*De-noming*’ is het ontdoen van de *nomos*, zoals Fanons ‘wan-orde’ de koloniale ruimtelijke ordening wilde doorbreken. Volgens Mignolo is de (ecologische) politiek van hedendaagse

inheemse organisaties (in Latijns-Amerika, maar we kunnen zeker ook denken aan de protesten van *native Americans* tegen de aanleg van een oliepíplijn bij Standing Rock) hiervan een goed voorbeeld. Het zijn dergelijke organisaties die, zo zegt Mignolo, “naar de wortel van de tweede *nomos* van de aarde gaan: territorialiteit is een levende ruimte waarin leven wordt geregenereerd (en niet, uiteraard, *gereproduceerd*, omdat reproductie het concept is dat de economie van de accumulatie definieert)”.⁵⁵ Gezien als onderdeel van het bredere project van dekoloniale *de-noming*, zou het Antropoceen de naam kunnen zijn voor het verwelkomen van verschillende opvattingen van territorialiteit, van verwantschap, van natuur, van leven *voorbij de bio-macht*. Zoals Artúro Escobar schrijft: wat nu onder de verkeerde benaming ‘duurzaamheid’ valt, zou zodoende een dekoloniaal project kunnen worden: “(door) te denken vanuit bestaande vormen van alteriteit naar andere werelden en vormen van kennis”.⁵⁶ *De-noming* biedt de gelegenheid om een ‘niet-essentialistische natuur’ te denken, een pluriversum dat manieren om anderszins te zijn toelaat. Dit is van levensbelang omdat het Antropoceen het ‘naturalisme’, zoals Philippe Descola en Eduardo Viveiros de Castro het noemen, doet wankelen dat centraal staat in het westerse denken. ‘Naturalisme’, zo stellen zij, is “typisch voor westerse kosmologieën, die een ontologische dualiteit veronderstellen tussen ‘natuur’, het domein van de noodzakelijkheid, en ‘cultuur’, het domein van de spontaniteit, domeinen die gescheiden worden door metonymische discontinuïteit”.⁵⁷ Het Antropoceen luidt het einde in van dergelijke binaire tegenstellingen, juist omdat de aarde, die nu levend(ig) is, het domein van de ‘spontaniteit’ binnengedrongen is. In feite is, met de komst van het Antropoceen, het onderscheid tussen ‘naturalisme’ en zijn zogenaamde antipode, het ‘animisme’, ingestort. Als ‘animisme’, volgens Descola en Viveiros de Castro gedefinieerd wordt als ‘een sociale continuïteit tussen natuur en cultuur, die gestoeld is op het toeschrijven van menselijke eigenschappen en sociale karakteristieken aan “natuurlijke wezens”’⁵⁸, dan herintroduceert de opstandige natuur van het Antropoceen animisme in het hart van de Westerse kosmologie. Politiek ten tijde van het Antropoceen is niet langer biopolitiek, maar politieke animisme...

“Uiteindelijk”, schrijft Escobar, “zullen we wellicht in staat zijn om een meervoud aan naturen te herkennen”,⁵⁹ en zullen we in staat zijn om “de radicale alteriteit in de sociale vormen van de natuur”⁶⁰ te erkennen. Dit sluit aan bij Anna Lowenhaupt Tsings constatering dat “de moderne menselijke hoogmoed (*conceit*) niet het enige model is om werelden te scheppen: we worden omgeven door vele wereldscheppende (*world-making*) projecten, menselijk en niet-menselijk. Wereldscheppende projecten ontstaan uit de praktische, alledaagse bezigheden om in onze levens aan de kost te komen (*making lives*); in het proces veranderen we onze planeet. *Om deze activiteit te zien, in de schaduw van de “antropo-” in het Antropoceen, moeten we onze aandacht heroriënteren*”.⁶¹ Andere manieren om

het Antropoceen te denken, anders dan in de schaduw van de *antropos*, zijn mogelijk. In belangrijke mate door een post-vitruviaanse *antropos* te denken, door op een andere wijze de nexus tussen *bios*, *geos* en *antropos* te denken. Wat vandaag ‘Antropoceen’ wordt genoemd, biedt de ongekende gelegenheid om de aarde in andere termen te denken. Andere termen dan als ‘aardse drager’ van een *nomos* van de verdeling en de uitbuiting van zowel het menselijke als het buiten-menselijke. Het Antropoceen kan gedacht worden als de wereldhistorische verschuiving die de tweede *nomos* en zijn intrinsieke antropogenese doet wankelen, en die een veelvoud aan politieke kosmologieën toelaat – voorbij het biopolitieke paradigma.

Noten:

1 Deze tekst is een vertaling uit het Engels van de lezing die ik hield tijdens het panel ‘Politics of Life in the Age of the Anthropocene’, als onderdeel van het Left Forum, CUNY John Jay College, in New York op 21 mei 2016. Ik dank Bruno Gulli en Federico Luisetti voor de uitnodiging om hieraan deel te nemen.

2 Zie met name: Latour B., *Face à Gaïa*, Paris, Éditions La Découverte, 2015; Povinelli E., *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*, Durham, Duke University Press, 2016.

3 Zie bijvoorbeeld: Cohen T., Colebrook C. & Miller J.H., *Twilight of the Anthropocene Idols*, London, Open Humanities Press, 2016.

4 Zie: Braidotti R., *The Posthuman*, Cambridge, Polity Press, 2012; Haraway D., *Staying with Trouble*, Durham, Duke University Press, 2016.

5 Zie in het bijzonder: *Surveiller et punir*, het eerste deel van Foucaults *Histoire de la sexualité. La Volonté de savoir*, en zijn lezingen uit de jaren 1976-1978: *Naissance de la biopolitique, Sécurité, territoire, population, Il faut défendre la société* en *Le Gouvernement des vivants*.

6 Zie Foucaults college van 17 maart 1976 uit *Il faut défendre la société*. Zie ook: Stoler A.L., *Race and the Education of Desire*, Durham, Duke University Press 1995.

7 Zie bijvoorbeeld: Agambens *Homo Sacer*-reeks; Esposito's *Bios*, Negri's *Marx and Foucault* en (met Michael Hardt) *Empire* en *Commonwealth*; Lazzarato's *Governing by Debt*; Lorey's *Het regeren van de precaireren*.

8 Voor het begrip ‘kosmo-politiek’, zie: Isabelle Stengers' *Cosmopolitiques*.

9 De term moderniteit/kolonialiteit (modernity/coloniality) wordt door o.a. Walter Dignolo gebruikt om de onontwarbare vervlechting tussen moderniteit en het Europese koloniale project te onderstrepen. Kolonialiteit loopt synchroon met de moderniteit en vice versa.

10 In haar werk onderzoek Elizabeth Povinelli wat zij ‘modes of being otherwise’, ‘anderszins (te) zijn’, noemt.

11 Crutzen S. & McNeill J.R., ‘The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?’, in: *Ambio*, 36 (2007) 8, p. 614.

12 Crutzen S. & McNeill, ‘The Anthropocene’, p. 614, mijn cursivering.

13 Crutzen S. & McNeill J.R., ‘The Anthropocene’, p. 616.

14 Moore J., ‘The Capitalocene Part I: On the Nature & Origins of Our Ecological Crisis’ (2014), p. 4, zie:

- http://www.jasonwmoore.com/uploads/The_Capitalocene_Part_I_June_2014.pdf
- 15 Yusoff K., 'Anthropogenesis: Origins and Endings in the Anthropocene', in: *Theory, Culture and Society*, 33 (2016) 2, p.13.
- 16 Yusoff K., 'Anthropogenesis', p.13, mijn cursivering.
- 17 Agamben G., *The Open. Man and Animal*, Stanford, Stanford University Press, 2004, p.37.
- 18 Agamben G., *The Open*, p.37.
- 19 Agamben G., *The Open*, p. 37.
- 20 Cf. Povinelli E., 'The Rhetorics of Recognition in Geontopower', in: *Philosophy and Rhetoric*, 48 (2015) 4, p. 428-442, en het al eerder genoemde *Geontologies*; Cf. Yusoff K., 'Anthropogenesis'.
- 21 Povinelli E., 'The Rhetorics of Recognition in Geontopower', p. 428.
- 22 Povinelli E., 'The Rhetorics of Recognition in Geontopower', p. 429.
- 23 Povinelli E., 'On Biopolitics and the Anthropocene: Elizabeth Povinelli, interviewed by Mat Coleman and Kathryn Yusoff', in: *Society and Space*, <http://societyandspace.org/2014/03/06/on-biopolitics-the-anthropocene-and-neoliberalism/> (geraadpleegd mei 2016).
- 24 Lowenhaupt Tsing A., *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, Princeton University Press, 2016, p. 19.
- 25 Moore J., 'The Capitalocene: Part II', p. 4, mijn cursivering.
- 26 Quijano A., 'Colonniality of Power, Eurocentrism and Latin America', in: Mabel Moraña (ed.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University Press, 2008 p. 185.
- 27 Voor een discussie rondom de mogelijkheid om het vitruviaanse perspectief te verlaten, zie: Braidotti R., *The Posthuman*; Mignolo W., 'Sylvia Wynter: What Does it Mean to Be Human', in: McKittrick K. (ed.), *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*, Durham, Duke University Press, 2015; De Bloois, J., 'The Death of Vitruvian Man: Anomaly, Anomie, Autonomy', in: Luisetti, F. et al, *The Anomie of the Earth. Philosophy, Politics and Autonomy in Europe and the Americas*, Durham, Duke University Press, 2015.
- 28 Cf. Fanon F., *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press, 2004.
- 29 Schmitt, C., *The Nomos of the Earth*, New York: Telos Press, 2006, p. 326-327.
- 30 Schmitt C., *The Nomos of the Earth*, p. 87-88.
- 31 Schmitt C., *The Nomos of the Earth*, p. 86.
- 32 Schmitt C., *The Nomos of the Earth*, p. 48, mijn cursivering.
- 33 *Coloniality of being* is een term van Sylvia Wynter, geïnspireerd door Fanon, om de verregaandheid van het koloniale project te onderstrepen: uiteindelijk wordt het zijn zelf, en ons begrip hiervan, bepaald door de koloniale vormgeving van de wereld.
- 34 Cf. Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, 1973.
- 35 Wynter S., 'Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom', in: *CR: The New Centennial Review*, 3 (2003) 3, p. 260, mijn cursivering.
- 36 Wynter S., 'Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom', p. 264.
- 37 Zie ook: Mbembe A., *Kritiek van de Zwarte Rede*, Amsterdam, Boom, 2016.
- 38 Wynter S., 'Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom', p. 267.
- 39 Wynter S., 'Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom', p. 306.

- 40 Fanon F., *The Wretched of the Earth*, p. 1, mijn cursivering.
- 41 Fanon F., *The Wretched of the Earth*, p. 2.
- 42 Fanon F., *The Wretched of the Earth*, p. 2.
- 43 Fanon F., *The Wretched of the Earth*, p. 23, mijn cursivering.
- 44 Fanon F., *The Wretched of the Earth*, p. 61, mijn cursivering.
- 45 Latour B., *Face à Gaïa*, Paris, La Découverte, 2016, p. 80-81, 86.
- 46 Latour B., *Face à Gaïa*, p. 49
- 47 Zie: Mignolo W., 'Anomie, Resurgences and De-noming', in: Luisetti F. (ed.), *The Anomy of the Earth*, Durham, Duke University Press, 2015.
- 48 Zie: Trouillot M.-R., *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, London, Palgrave MacMillan, 2003.
- 49 Latour B., *Face à Gaïa*, p. 237.
- 50 Latour B., *Face à Gaïa*, p. 199
- 51 Latour B., *Face à Gaïa*, p. 295
- 52 Latour B., *Face à Gaïa*, p. 358
- 53 Zie: Luisetti, F., 'Decolonizing Gaia: Or, Why the Savages Shall Fear Bruno Latours Political Animism', in: *Boundary*, 2 (2017), te verschijnen.
- 54 Mignolo W., 'Anomie, Resurgences and De-noming', in: Luisetti et al., *The Anomy of the Earth*, Durham, Duke University Press, 2015, p. xii.
- 55 Mignolo W., 'Anomie, Resurgences and De-noming', p. xii.
- 56 Escobar A., *Territories of Difference*, Durham, Duke University Press, 2008, p. 155, mijn cursivering.
- 57 Viveiros de Castro E., *The Relative Native*, Chicago, Hau Books, 2015, p. 230.
- 58 Viveiros de Castro E., *The Relative Native*, p. 230.
- 59 Escobar A. et al., 'After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology', in: *Current Anthropology*, 40 (1999) 1, p. 3.
- 60 Escobar et al., 'After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology', p. 5.
- 61 Tsing, *The Mushroom at the End of the World*, p. 21, mijn cursivering.