

Proef ingediend met het oog op het behalen
van de graad van Master in de Wijsbegeerte en Moraalwetenschappen,
afstudeerrichting Wijsbegeerte (Media-, Cultuur- en Politieke Filosofie)

De mens-smartphone assemblage als cyborg, *companion species* en *kin*

Analyse van de mens-smartphone assemblage vanuit het
posthumanistische en feministisch nieuw-materialistische
perspectief van Donna Haraway

Promotor: Prof. dr. Karen François

Vrije Universiteit Brussel
Faculteit Letteren en Wijsbegeerte
Studiegebied Wijsbegeerte en Moraalwetenschappen

2019-2020

Free University of Brussels

Arts & Philosophy

Master thesis submitted for obtaining the degree of Master in Philosophy and Moral Sciences; major in Media, Cultural and Political Philosophy

The human-smartphone assemblage as *cyborg, companion species and kin*

An analysis of the human-smartphone assemblage from the posthuman and feminist new-materialist perspective of Donna Haraway

Sari Lemable

Student number: 0538787

2019-2020

Promotor: Prof. dr. Karen François

Student : Sari Lemable
Rolnummer : 0538787
Opleiding : Master wijsbegeerte en moraalwetenschappen
Academiejaar : 2019-2020

Masterproef

Titel : 'De mens-smartphone assemblage als cyborg, *companion species* en *kin*. Analyse van de mens-smartphone assemblage vanuit het posthumanistische en feministisch nieuw-materialistische perspectief van Donna Haraway.'

Promotor : Prof. dr. Karen François

De masterproef waarvoor de student een examencijfer van 14/20 of meer behaalt, en waaromtrent geen 'non disclosure agreement' (NDA of geheimhoudingsovereenkomst) werd opgesteld, kan kosteloos worden opgenomen in de vubis-catalogus van de centrale universiteitsbibliotheek mits expliciete toestemming van de student.

De student kiest in het kader van de mogelijkheid tot kosteloze terbeschikkingstelling van zijn/haar masterproef volgende optie:

- OPEN ACCESS: wereldwijde toegang tot de full tekst van de masterproef
- ENKEL VANOP DE CAMPUS: enkel toegang tot de full tekst van de masterproef vanop het VUB-netwerk
- EMBARGO WAARNA OPEN ACCESS VOLGT: pas wereldwijde toegang tot de full tekst van de masterproef na een opgegeven datum, met name ...
- EMBARGO WAARNA ENKEL TOEGANG VANOP DE CAMPUS VOLGT: enkel vanop de campus toegang tot de full tekst van de masterproef na een opgegeven datum, met name ...
- FULL TEKST NOOIT TOEGANKELIJK: geen toegang tot de full tekst van de masterproef
- GEEN TOESTEMMING voor terbeschikkingstelling

De promotor bevestigt de kennisname van het voornemen van de student tot terbeschikkingstelling van de masterproef in de vubis-catalogus van de centrale universiteitsbibliotheek.

Datum: 3 juni 2020

Handtekening promotor:

Dit document wordt opgenomen in de masterproef. De student die het formulier niet voegt aan de masterproef en/of geen keuze heeft aangeduid en/of het formulier niet ondertekend heeft en/of geen kennisgeving aan de promotor heeft gedaan, wordt geacht geen toestemming tot openbaarmaking te verlenen; in dat geval zal de masterproef enkel worden gearchiveerd, maar is deze niet publiek toegankelijk.

Opgesteld te Brussel op 3 juni 2020

Handtekening student

Ik verklaar plechtig dat ik de masterproef, 'De mens-smartphone assemblage als cyborg, companion species en kin: Analyse van de mens-smartphone assemblage vanuit het posthumanistische en feministisch nieuw-materialistische perspectief van Donna Haraway', zelf heb geschreven.

Ik ben op de hoogte van de regels in verband met onderzoeksfraude waaronder plagiaat, en heb erop toegezien om deze toe te passen in deze masterproef.

Datum: 3 juni 2020

Naam + handtekening:

Technische details:

Abstract (inclusief keywords): 153 woorden

Samenvatting (inclusief trefwoorden): 436 woorden

Thesis (exclusief bijlage): 39.175 woorden

Abstract

Posthumanism and feminist new-materialism denounce binary oppositions such as those between nature and culture, body and mind, and instead focus on entanglement and the co-construction of different elements. These currents want to get away from anthropocentrism and the belief in human exceptionalism and bring the agency of matter and the non-human to the front. Donna Haraway's work inspires these currents and is written in the vein thereof. This dissertation explores three concepts proposed by Haraway—the cyborg, companion species and kin—and applies them to the human-smartphone assemblage. It considers what it means to be human in interaction with technology, how the way of experiencing and knowing the world changes through this entanglement, and if and how the smartphone can be considered to be a companion species and form of kin, to arrive at new ways of thinking about being human.

Keywords: Posthumanism, feminist new-materialism, Donna Haraway, cyborg, companion species, kin, smartphone

Samenvatting

Het centrale onderzoeksthema van deze masterthesis is de mens-smartphone assemblage die vanuit een posthumanistisch en feministisch nieuw-materialistisch kader wordt benaderd aan de hand van het werk van Donna Haraway. De onderzoeksvragen die hier worden behandeld, zijn: (i) Wat is de invloed van de cyborg — die hier wordt opgevat als smartphone — op het mensbeeld? (ii) Hoe beïnvloedt de cyborg, dus smartphone, de wijze waarop men de wereld waarneemt en kennis opdoet? (iii) Is de smartphone een vorm van *kin*?

De hier gebruikte methode vertrekt van een literatuuronderzoek op basis van een aantal primaire werken van Haraway, namelijk *A Cyborg Manifesto* (2000), *The Companion Species Manifesto* (2016b), *When Species Meet* (2008) en *Staying with the Trouble* (2016a). Deze literatuur wordt aangevuld met andere primaire en secundaire werken. Vervolgens worden drie centrale figuren uit deze werken van Haraway gelicht en in detail besproken, dat zijn de cyborg, *companion species* en *kin*. Daarbij wordt een posthumanistisch en feministisch nieuw-materialistisch kader, dat Haraway zelf ook gebruikt, aangehouden. Ten slotte worden deze drie figuren toegepast op de omgang van de mens met smartphones, dat ik vat onder het concept van de mens-smartphone assemblage.

In hoofdstuk één geef ik een algemene introductie tot het posthumanisme en feministisch nieuw-materialisme om zo het kader waarbinnen deze masterthesis werd geschreven, uiteen te zetten. In hoofdstuk twee volgt de gedetailleerde studie van de drie innovatieve figuren uit het werk van Haraway. Daarbij worden ook de wederkerende elementen in de hier bestudeerde werken van Haraway besproken. In het derde en laatste hoofdstuk komt de creatieve en vernieuwende bijdrage tot het onderzoeksveld aan bod: ik pas er de drie centrale concepten toe op de mens-smartphone assemblage.

Deze toepassing leert ons dat de smartphone doorgedrongen is tot in het hart van de samenleving en invloed uitoefent op zeer diverse domeinen die gaan van de brede socio-economische realiteit tot meer persoonlijke relaties, de eigen cognitie en het zelfbeeld. De mens-smartphone assemblage doet het onderscheid tussen mens en technologie vervagen en laat toe de verwevenheid van mens met niet-mens en technologie, en van natuur en cultuur, aan te tonen. Daarnaast leren we dat de mens-smartphone assemblage belichaamd is en dat de smartphone gezien wordt als een extensie van het eigen lichaam, de eigen cognitie en het zelf. Ook toont de toepassing aan dat de smartphone, net als de cyborg, zowel ter onderdrukking als

ter bevrijding aangewend kan worden. Verder blijkt de smartphone zowel een *companion species* als een nieuwe vorm van *kin* te zijn, die bijgevolg niet gebaseerd is op genetisch verwantschap. Deze bevindingen worden verder uiteengezet in het besluit.

Trefwoorden: Posthumanisme, feministisch new-materialisme, Donna Haraway, cyborg, *companion species*, *kin*, smartphone

Inhoudstafel

Abstract	iv
Samenvatting	v
Voorwoord	1
Inleiding	2
Methodologie	4
1. Posthumanisme en feministisch nieuw-materialisme	8
1.1 Het moderne binaire denken	8
1.2 De talige wending (<i>linguistic turn</i>)	9
1.3 De materiële wending (<i>material turn</i>)	10
1.4 Posthumanisme en feministisch nieuw-materialisme als affirmatief project	12
1.5 Het agentieel realisme van Barad	13
1.6 Posthumanisme	14
1.7 Kritiek op posthumanisme en feministisch nieuw-materialisme	16
2. Centrale figuren in het werk van Haraway	19
2.1 Cyborg	20
2.1.1 Invloed, doel en methode van <i>A Cyborg Manifesto</i>	20
2.1.2 Wat is de cyborg?	21
2.1.3 Natuur/cultuur	24
2.1.4 Kritiek op wetenschap en technologie	28
2.1.5 Omgang met technologie	30
2.1.6 Kritiek en relevantie van de cyborg	33
2.2 <i>Companion species</i>	36
2.2.1 Posthumanisme, feministisch nieuw-materialisme en <i>companion species</i>	36
2.2.2 Van <i>A Cyborg Manifesto</i> naar <i>The Companion Species Manifesto</i> en <i>When Species Meet</i>	38
2.2.3 Wat zijn <i>companion species</i> ?	39
2.2.4 Natuur/cultuur	42
2.2.5 <i>Companion species</i> en <i>significant others</i>	45
2.2.6 <i>Companion species</i> en hoe met elkaar om te gaan	46
2.2.6.1 Ethiek: respect voor verschil, kijken, aandacht, observatie, openheid en nieuwsgierigheid	46
2.2.6.2 Ethiek: <i>response-ability</i>	48
2.2.6.3 Liefde, spel en plezier	51

2.3	<i>Kin</i>	53
2.3.1	<i>Companion species, significant others en kin</i>	53
2.3.2	Wat is <i>kin</i> ?	55
2.3.3	Sympoiese	61
2.3.4	Natuur/cultuur: huisdieren en OncoMouse™	63
3.	<i>Cyborg, companion species, kin en smartphones</i>	66
3.1	<i>Cyborg en smartphones</i>	66
3.1.1	Introductie en problematisering	66
3.1.2	Posthumanisme, feministisch nieuw-materialisme en smartphones	68
3.1.2.1	De mens-smartphone assemblage	68
3.1.2.2	Belichaming: <i>homo prostheticus</i>	70
3.1.2.3	Belichaming: intercorporealiteit	72
3.1.3	De cyborg ter onderdrukking of ter bevrijding	74
3.1.3.1	Postfenomenologie en de smartphone als parasiet	74
3.1.3.2	Negatieve gevolgen van de smartphone	76
3.2	<i>Companion species, kin en smartphones</i>	80
3.2.1	Introductie en problematisering	80
3.2.2	Conceptuele verwarring: <i>companion species</i> en <i>kin</i>	81
3.2.3	Is de smartphone een vorm van <i>kin</i> ?	84
3.2.4	Haraways ethiek en de smartphone als <i>companion species</i> en <i>kin</i>	88
	<i>Besluit</i>	91
	<i>Bibliografie</i>	95
	<i>Bijlage</i>	103

Voorwoord

Een masterproef schrijf je nooit alleen. Het is het sluitstuk van een opleiding, maar alvorens 40.000 zinnige woorden op papier te krijgen, gebeurt er heel wat. Mijn dank gaat dan ook uit naar de personen en instanties die dit mee mogelijk maakten.

Vooreerst wil ik mijn promotor, prof. dr. Karen François, bedanken die me doorheen het hele thesisproces begeleidde en snel reageerde op e-mails en vragen. Daarnaast wil ik ook de VUB en het departement wijsbegeerte bedanken waar ik de afgelopen vier jaar mocht vertoeven. Ook het departement wijsbegeerte aan de Université du Québec à Montréal krijgt mijn dank voor het interessante academiejaar dat ik er mocht doorbrengen dankzij een uitwisselingsprogramma. Men bood mij daar de kans een eerste artikel te publiceren in het tijdschrift *Ithaque* voor en door jonge onderzoekers, waarvoor dank.

Daarnaast gaat mijn dank uit naar de vrienden en familie die me bijstonden en steun boden tijdens het onderzoeks- en redactieproces.

Natuurlijk wil ik ook u, de lezer, bedanken voor uw tijd en interesse.

Deze masterproef is (ten dele) tot stand gekomen in de periode dat het hoger onderwijs onderhevig was aan een lockdown en beschermende maatregelen ter voorkoming van de verspreiding van het COVID-19-virus. Het proces van opmaak, de verzameling van gegevens, de onderzoeksmethode en/of andere wetenschappelijke werkzaamheden die ermee gepaard gaan, zijn niet altijd op gebruikelijke wijze kunnen verlopen. De lezer dient met deze context rekening te houden bij het lezen van deze masterproef, en eventueel ook indien sommige conclusies zouden worden overgenomen.

Inleiding

De mens is niet alleen. In tegenstelling tot wat het traditionele, westerse denken uitdraagt, is de mens geen autonome, onafhankelijke actor. Dat maakt de COVID-19-pandemie, die tijdens het schrijven van dit proefschrift in alle hevigheid woedt, duidelijk: dit virus zou in Wuhan, China van dier naar mens overgesprongen zijn en vervolgens zijn weg gezocht hebben over de hele wereld. Het houdt geen rekening met door mensen vastgelegde grenzen en natieconcepten, en pogingen om hele naties in *lockdown* te zetten, vertragen de verspreiding van het virus weliswaar, maar stoppen het niet. De gevolgen van het virus zijn nu al zichtbaar en verwacht wordt dat deze verder intensiveren: bestaande socio-economische ongelijkheden worden bevestigd en uitgediept, menselijk lijden en sterven vermeerderd, een wereldwijde economische recessie ontstaat. De COVID-19-crisis toont de intrinsieke verwevenheid aan van mens en dier, natiestaten, wereldeconomie, en diverse maatschappelijke domeinen zoals gezondheidszorg, onderwijs, cultuur en toerisme. Natuur, cultuur, wetenschap en technologie kunnen niet netjes onderscheiden worden in deze crisis, maar zijn verstrengeld en spelen een rol in het ontstaan en de ontwikkeling van, en in het vinden van oplossingen voor, de crisis.

Donna Haraway, hedendaagse biologe en filosofe, stelt dat wanneer soorten elkaar ontmoeten — hier dus mens-dier-virus — een positieve uitkomst geen garantie is. De verbinding tussen soorten neemt in haar werk de centrale plaats in, en Haraway beseft dat deze niet altijd positief of harmonieus verloopt, maar ook schadelijk of zelfs ronduit gevaarlijk kan zijn. Zij maakt komaf met het traditionele, westerse denken dat de mens beschouwd als in controle over de natuur en het eigen lichaam: onder meer parasieten en virussen tonen aan dat dit niet het geval is. Haraways werk ligt aan de basis van het posthumanistische denken dat komaf wil maken met binaire opposities zoals die tussen cultuur/natuur, geest/lichaam, man/vrouw, enz. waarbij ook telkens één pool dominant is. Daarnaast verzet dit posthumanisme zich tegen het denken in essenties en duidelijk afgebakende categorieën en domeinen. Als feministische STS (*science and technology studies*) filosofe, belicht Haraway ook de verknoping van cultuur en natuur met wetenschap en technologie. De rode draad doorheen haar oeuvre is dit denken over ‘verknoping’, ‘verweving’ of ‘verbinding’ dat ze zelf aangeeft met de term *entanglement*. Het is een feministisch nieuw-materialistisch denken dat niet enkel de ‘mens’ en het ‘zelf’ als actor beschouwt, maar ook licht werpt op de ‘ander’ en op de actieve eigenschappen van materie. Posthumanisme en feministisch nieuw-materialisme zijn nauw

verwante stromingen die deze kenmerken en de verwerping van het antropocentrisme en de menselijke uniciteit met elkaar gemeenschappelijk hebben.

In dit proefschrift neem ik enkele centrale elementen en innovatieve concepten in het werk van Haraway onder de loep. Ik doe dat zelf ook vanuit het posthumanistische en feministisch nieuw-materialistische kader dat Haraway doorheen haar oeuvre uitdraagt. Vervolgens gebruik ik dit kader en deze centrale elementen en concepten om de verbinding of verwevenheid van mens en technologie van naderbij te bestuderen. Ik zal het thema zelf creatief doordenken naar een populaire technologie die het voorbije decennium een snelle opgang lijkt gemaakt te hebben, en een grote impact heeft op zelf, lichaam en geest, sociale relaties, economie en maatschappij: de smartphone. Dit toestel lijkt doorgedrongen tot in het hart van de samenleving en oefent invloed uit op zeer diverse domeinen die gaan van economie en maatschappij, tot persoonlijke relaties, cognitie en zelfbeeld. De keuze voor de topic van de ‘smartphone’ laat me toe de verwevenheid van natuur en cultuur; en van mens, maatschappij, wetenschap en technologie aan te tonen aan de hand van een voorbeeld dat ons zo nabij is. Ik zal me concentreren op wat ik de ‘mens-smartphone assemblage’ noem om na te gaan wat de impact van de smartphone is op het mensbeeld. Wat betekent het om mens te zijn en hoe wordt dit beïnvloed door technologie? Dit is een posthumanistische vraag waarop ik door middel van het werk van Haraway tracht een antwoord te geven.

Tijdens mijn academisch verblijf aan de Université du Québec à Montréal nodigde het Franstalig academische tijdschrift *Ithaque* voor jonge onderzoekers van de Université de Montréal me uit om delen van dit proefschrift verder uit te werken. Voor hen schreef ik een artikel dat de afbraak van de natuur/cultuur-dichotomie bepleit om zo een uitweg te bieden uit de huidige planetaire crisis die in de wetenschappelijke en populaire literatuur wordt aangeduid met de term ‘Antropoceen’. Ik gebruik er het werk van Haraway om nieuwe mogelijkheden voor samen leven en sterven op een gedeelde planeet voor te stellen (Lemable 2020). Ik geef in het vervolg van dit proefschrift nauwkeurig aan voor welke secties ik verwijs en vertaal uit het betreffende artikel. Het artikel zelf voeg ik in bijlage toe.

Methodologie

Het centrale onderzoeksthema binnen deze masterthesis is de mens-smartphone assemblage die vanuit een posthumanistisch en feministisch nieuw-materialistisch kader wordt benaderd aan de hand van het werk van Donna Haraway. Ik baseer me daarvoor voornamelijk op vier primaire werken van Haraway, namelijk *A Cyborg Manifesto* (2000), *The Companion Species Manifesto* (2016b), *When Species Meet* (2008) en *Staying with the Trouble* (2016a). Uit deze werken haal ik drie centrale concepten die ik bespreek en vervolgens toepas om een antwoord te vinden op mijn onderzoeksvragen. De drie centrale concepten die ik in deze masterthesis behandel, zijn de cyborg, *companion species* en *kin*. De onderzoeksvragen die hier worden behandeld, zijn: (i) Wat is de invloed van de cyborg — die hier wordt opgevat als smartphone — op het mensbeeld? (ii) Hoe beïnvloedt de cyborg, dus smartphone, de wijze waarop men de wereld waarneemt en kennis opdoet? (iii) Is de smartphone een vorm van *kin*?

Om antwoord te kunnen geven op mijn specifieke onderzoeksvragen, voer ik eerst een literatuurstudie uit die zich baseert op de hierboven vermelde primaire werken van Haraway. Volledigheid is onmogelijk, maar ik tracht wel om omvattend te zijn en de grote krijtlijnen binnen het werk van Haraway uit te zetten. Op basis daarvan zal ik zelf een creatieve toepassing maken door een analyse uit te voeren van de mens-smartphone assemblage. Ook deze analyse kan niet volledig zijn binnen het bestek van een masterthesis, maar biedt wel interessante discussiepunten aan en pistes voor verder onderzoek.

Haraway maakt voor haar denken gebruik van wat ze zelf aangeeft met de term ‘speculatieve methode’. Het is een ‘speculatieve fabulatie’ die een veelheid aan actoren, verhalen, situaties, tijden en plaatsen toelaat, de verbeelding centraal stelt en het bedenken van innovatieve mogelijkheden tot doel heeft. De methode werkt goed om uiting te geven aan haar feministisch nieuw-materialistische filosofie. Centraal in deze methode staat ‘SF’, deze letters kunnen staan voor “science fiction, speculative feminism, science fantasy, speculative fabulation, science fact, and also, string figures” (Haraway 2016a, 10). Haraway laat zich inspireren door fictie, feit, mythes, feminisme, populaire cultuur en spel om haar denken vorm te geven. Haar speculatieve methode genereert bijgevolg heel wat innovatieve concepten. Ik heb binnen het bestek van dit proefschrift een selectie gemaakt van drie innovatieve concepten of figuren — de cyborg, *companion species* en *kin* — omdat het drie centrale concepten zijn

die ik nodig acht voor de analyse van de mens-smartphone assemblage, het centrale onderzoeksthema binnen dit proefschrift.

In het eerste hoofdstuk geef ik een algemene introductie tot het posthumanisme en feministisch nieuw-materialisme om zo het kader waarbinnen deze masterthesis werd geschreven, uiteen te zetten. In het tweede hoofdstuk benader ik vervolgens de drie centrale concepten vanuit dit posthumanistisch en feministisch nieuw-materialistische kader en geef ik een omvattende beschrijving per concept. Daarnaast tracht ik wederkerende elementen in het werk van Haraway te integreren en te duiden in mijn studie, en poog ik haar werk kritisch te benaderen. Daarvoor maak ik gebruik van relevante secundaire literatuur over posthumanisme, (feministisch) nieuw-materialisme en analyses of studies die zich baseren op het werk van Haraway.

Wat de primaire literatuur betreft, maak ik uitgebreid gebruik van verschillende werken van Haraway zelf. Voor mijn studie van de figuur van de cyborg baseer ik me op *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* (2000) dat oorspronkelijk verscheen in 1985 in *Socialist Review*. Voor mijn behandeling van de figuur van de *companion species* baseer ik me op *The Companion Species Manifesto* (2016b), dat oorspronkelijk werd gepubliceerd in 2003, en *When Species Meet* (2008). Om het concept *kin* te behandelen, baseer ik me ook op deze drie werken, en op het recent verschenen *Staying with the Trouble* (2016a). Daarnaast maak ik in mindere mate gebruik van *Making Kin in the Chthulucene: Reproducing Multispecies Justice* (2018). In het vervolg van dit proefschrift zal ik naar deze primaire werken refereren als respectievelijk *ACM*, *TCSM*, *WSM* en *SWTT*.

Ook de artikels *Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/D Others: The Human in a Post-Humanist Landscape* (1992), *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others* (2004), *Cyborgs, Coyotes, and Dogs: A Kinship of Feminist Figurations, and, There are Always More Things Going on Than You Thought! Methodologies as Thinking Technologies* (2004) en het boek *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™* (1997) informeren mijn proefschrift, maar gebruik ik niet systematisch.

In het derde en laatste hoofdstuk ontwikkel ik ten slotte een vernieuwende en actuele toepassing van deze innovatieve concepten en centrale elementen in het werk van Haraway door ze te verbinden met onze omgang met technologie, en meer bepaald de smartphone. Het centrale onderzoeksthema van deze masterproef is de mens-smartphone assemblage. Dit onderzoeksthema wordt benaderd door drie onderzoeksvragen waarop ik in dit finale hoofdstuk

tot een synthetiserend antwoord kom. De onderzoeksvragen zijn: (i) Wat is de invloed van de cyborg — die hier wordt opgevat als smartphone — op het mensbeeld? (ii) Hoe beïnvloedt de cyborg, dus smartphone, de wijze waarop men de wereld waarneemt en kennis opdoet? (iii) Is de smartphone een vorm van *kin*?

Eerst ga ik na hoe het mensbeeld in vraag gesteld wordt door het gebruik van technologie en de smartphone die de grenzen tussen mens en niet-mens doen vervagen. Ik vraag me ook af hoe de smartphone de wijze waarop wij de wereld waarnemen en kennis opdoen, beïnvloedt. Om een antwoord te vinden op deze vragen, zal ik me onder meer concentreren op het belichaamde aspect van de mens-smartphone assemblage en bestudeer ik het concept van intercorporealiteit en de figuur van de *homo prostheticus*. Ik analyseer ook de negatieve effecten van deze assemblage en vraag me af of de mens gedetermineerd wordt door technologie, haar onder controle heeft dan wel of er een wisselwerking tussen beide bestaat. Ik link dit aan de cyborg: zij bezit contradictorische mogelijkheden en kan zowel ter bevrijding als ter onderdrukking ingeschakeld worden. Ik zal aantonen dat dit ook opgaat voor de smartphone. Ook de studie van de sociale en materiële context waarin smartphones geproduceerd, verhandeld en gebruikt worden, is van belang. In navolging van Haraways socialistisch-feministische overtuiging die al blijkt in *ACM* en haar kritiek op socio-economische onrechtvaardigheden, haal ik een aantal elementen aan die betrekking hebben op de concrete context.

Vervolgens ga ik na of de smartphone een vorm van *kin* is. Mijn intuïtie is dat de smartphone zelf geen vorm van *kin* is, maar het maken van *kin* wel vergemakkelijkt gezien de creatieve mogelijkheden voor interactie en het leren van anderen die een smartphone biedt. Ik zal echter aangeven dat deze intuïtie deels fout is en dat de smartphone wel degelijk een vorm van *kin* kan zijn. Ook stel ik dat zowel *kin* als het concept van *companion species* kunnen toegepast worden op onze omgang met smartphones. Ik rond af met een beschouwing over de ethische principes die Haraway aan haar kinconcept en *companion species* linkt, en ga na of deze toe te passen zijn op de mens-smartphone assemblage.

Een opmerking over het taalgebruik in dit proefschrift: wat betreft de vertaling van de vele innovatieve Engelse concepten die Haraway bedenkt en gebruikt, kies ik ervoor de termen naar het Nederlands te vertalen, daar waar dit vanzelfsprekend is (bijvoorbeeld ‘natuurlijkcultureel’ voor ‘naturalcultural’ of ‘materieel-semiotisch’ voor ‘material-semiotic’). In alle andere gevallen kies ik ervoor de Engelse term te behouden, en bij het eerste gebruik ervan een beschrijving in de lopende tekst op te nemen. Met betrekking tot het gebruik van

voornaamwoorden, is het feministische en posthumanistische kader van dit proefschrift relevant. Het is noodzakelijk stil te staan bij de taal die men gebruikt, de wijze van verwoorden en de pronomina om na te gaan op welke wijze dominante maar onrechtvaardige machtsverhoudingen via taal gereproduceerd worden. Haraway gebruikt zelf 'zij' om naar de cyborg te verwijzen en doet dit vanuit haar oppositionele strategie die zich verzet tegen elke vorm van onderdrukking en tegen het laat-kapitalistische patriarchale systeem. Ik neem deze argumentatie over en zal naar de mens, de cyborg, *companion species*, *kin* en andere verwijzen als 'zij', niet omdat zij noodzakelijk vrouwelijk zijn, maar vanuit die oppositionele strategie en het besef dat het gebruik van mannelijke voornaamwoorden zich inschrijft in de moderne humanistische traditie waar de in dit proefschrift aangehaalde denkers net komaf mee proberen te maken.

1. Posthumanisme en feministisch nieuw-materialisme¹

In dit eerste hoofdstuk geef ik een algemene introductie tot het posthumanisme en feministisch nieuw-materialisme om zo het kader waarbinnen deze masterthesis werd geschreven, uiteen te zetten. Ik geef aan hoe het posthumanisme en feministisch nieuw-materialisme ontstonden als reactie op het moderne binaire denken en de zogezegd ‘talige wending’. Daarnaast geef ik de centrale elementen van beide stromingen aan.

1.1 Het moderne binaire denken

Het onderscheid tussen subject en object en tussen cultuur en natuur, heeft zijn oorsprong in het cartesiaanse dualisme dat zelf voortbouwt op het Platonisme en het christendom (Murriss 2018, 4). Het vindt zijn typische uitdrukking bij Descartes die de scheiding tussen geest en lichaam vooropstelt. Deze scheiding ligt aan de basis van het idee van het subject als bewust, autonoom, onafhankelijk, rationeel, objectief en universeel (Murriss 2018, 7). De cartesiaanse splitsing creëert zo een ontologische tegenstelling tussen subject en object, en tussen cultuur en natuur. Door de nadruk te leggen op de menselijke rationaliteit, versterkt men het idee dat de natuur gecontroleerd kan worden door de rede en de wetenschap.

In de traditionele westerse filosofie vormt het subject zich dus door zichzelf tegenover de ander en het andere te stellen, datgene wat men niet is. Hiervoor baseert het subject zich op een aantal binaire (op)posities die het moderne denken vorm hebben gegeven en die terug te vinden zijn op vele niveaus van de realiteit: cultuur/natuur, geest/lichaam, man/vrouw, rede/ emotie, actief/passief... Deze categorieën worden als duidelijk gedefinieerd, afgebakend en onderscheiden beschouwd. Dit binarisme creëert een ontologische afstand tussen de twee polen van de tegenstelling die het idee dat deze polen autonoom en onafhankelijk zijn, verder versterken (Murriss 2018, 7).

In dit moderne denken zijn subject en object, en cultuur en natuur, dus duidelijk afgebakende en tegengestelde domeinen. Zij worden beschouwd als aparte en van elkaar onafhankelijke categorieën. Het postmoderne en poststructuralistische gedachtegoed tracht hiervan af te stappen, maar lijkt zelf opnieuw in de val van het binaire denken te trappen door

¹ Wat volgt in de delen 1.1-1.3 en 1.7 is deels overgenomen en vertaald uit mijn voor publicatie in *Ithaque* verschenen artikel over de natuur/cultuurdichotomie en het werk van Haraway (Lemable 2020, zie bijlage).

de nadruk te leggen op het culturele of talige aspect. Het posthumanisme en het feministisch nieuw-materialisme ondernemen een nieuwe poging om het denken in dualismen achter zich te laten, en doen een voorstel tot een ‘onto-epistemologie’ die tracht te breken met het idee van categorieën en duidelijk afgelijnde grenzen, en die tracht aan te tonen hoe de verschillende elementen van een systeem elkaar mede vormgeven door middel van de relaties die de elementen onderling met elkaar verweven en verknopen.

1.2 De talige wending (*linguistic turn*)

Het postmoderne en poststructuralistische gedachtegoed — Kirby (2008, 218-219) haalt de Saussure, Butler, Peirce en Derrida aan — tracht aan het cartesiaanse dualisme te ontsnappen door de nadruk te leggen op het culturele aspect van het menselijke leven (Kirby 2008, 218-219). Zo trachten de wetenschappen bijvoorbeeld om het lichaam en de biologie te vatten in talige informatie, codes en tekens (Kirby 2008, 218), bijvoorbeeld in het geval van het coderen van genetische informatie. Kirby (2018, 219) citeert Judith Butler die stelt dat het discursieve model dat gebruikt wordt door de wetenschappen om het leven te vatten, ontoereikend is om de complexiteit van dat leven te vatten. Volgens feministisch nieuw-materialisten kan het leven niet integraal gevat worden in een cultureel en talig model; dit model zal altijd deficiënt zijn.

Volgens het postmodernisme en het poststructuralisme zit de mens opgesloten in het culturele domein: de menselijke conditie is artificieel, het is een wezen dat niet slechts natuurlijk is. Taal, intelligentie en creativiteit worden beschouwd als datgene wat de mens van andere diersoorten onderscheidt, en deze abstracte capaciteiten hebben geen basis in de materiële wereld (Kirby 2008, 220). Daarom is het moeilijk om deze capaciteiten met behulp van wetenschappelijke methoden te beschrijven en te vatten. Het postmodernistische en poststructuralistische denken stelt een sociaal constructivisme voor dat de wetenschap ook opvat als een culturele constructie die concepten aangeeft waarmee de natuurlijke wereld gerepresenteerd en opgebouwd wordt (Alaimo en Hekman 2008, 5). De mens heeft dan geen directe toegang tot de natuurlijke wereld — als er al zoiets bestaat als een ongerepte natuur onafhankelijk van en buiten het culturele, en dus menselijke, domein (en ik zal aangeven dat het feministisch nieuw-materialisme dit idee bekritiseert) —; de toegang tot de natuurlijke wereld wordt gemedieerd door de mens zelf en de cultuur.

Speculatief materialistische filosofen (waarvan de feministisch nieuw-materialisten een subgroep vormen) horen hierin een Kantiaanse echo die een correlationisme voorstelt tussen het ding in zichzelf (het object) en de waarneming ervan door het subject (Åsberg, Thiele, en Tuin 2015, 147-148). De relatie tussen de wereld ‘daarbuiten’ en het subject dat kennis vergaart, wordt dan opgevat als een intentioneel correlaat. Met dit idee willen de speculatief materialisten komaf maken door opnieuw licht te werpen op het object en op materie, op ‘thing-power’, dat wil zeggen, op de kracht, eigenschappen en agentiviteit van materie zelf (Åsberg, et al. 2015, 147-148). Ook Haraway keert zich tegen dit sociaal constructivisme en geeft in *The Promises of Monsters* (2004, 63) aan dat de natuur niet gereduceerd kan worden tot een postmoderne talige constructie waarbij beelden en kopies de natuurlijke wereld creëren. Ze noemt dit een “violent and reductive artifactualism” (Haraway 2004, 66).

Kirby (2008, 220) merkt op dat deze postmodernistische opvatting op ironische wijze de binaire oppositie tussen natuur en cultuur — die ze net wou neerhalen —, bevestigt: ze herneemt het idee dat de mens geen toegang heeft tot de externe natuur en benadrukt de rol van taal en cultuur. Het dualisme wordt dus niet opgeheven, één pool blijft dominant. De mens zou gevangen zitten in een netwerk van discursieve interpretaties die het onmogelijk maken directe kennis en ervaring van de natuur op te doen (Kirby 2008, 218).

Alaimo en Hekman (2008, 2) benadrukken dit paradoxale gevolg van de talige wending: postmoderne filosofieën, ook al verzetten ze zich tegen binarismen, zijn in de val getrapt van de dominante dichotomie tussen taal en realiteit/materialiteit. Door het belang van taal en discours te onderstrepen, hebben deze filosofieën zich van de materialiteit verwijderd. Deze theorieën zijn dus niet in staat om problemen gekenmerkt door binaire (op)posities, zoals die tussen natuur en cultuur, op te heffen.

1.3 De materiële wending (*material turn*)

De wetenschapsantropologie en -sociologie — van onder meer Bruno Latour (cf. Latour en Woolgar 1979) — en de feministische kritiek van de wetenschappen proberen de postmoderne idee van sociaal constructivisme te combineren met de idee dat de materiële wereld agentschap bezit (Alaimo en Hekman 2008, 5). De natuur moet dan wel opnieuw geconceptualiseerd worden en agentschap verwerven: materie wordt een actieve kracht die deelneemt aan de creatie van een wereld. Acties zijn niet langer gelimiteerd tot representatie — dat betekent dat taal een

reflectie of weerspiegeling van de werkelijkheid is, zoals het postmodernisme dat voorstelt —, maar kunnen “material, discursive, human, more-than-human, corporeal and technological” (Barad 2008, 128) zijn. Dat betekent dat naast mensen, ook andere dingen als actor kunnen optreden: bijvoorbeeld de in het laboratorium gebruikte technologieën die de natuur mee vormgeven, of een nieuw virus dat naar de mens overspringt en niet alleen bepaalt wie ziek wordt en wie sterft, maar de wereldeconomie voor vele jaren beïnvloedt en zo ook de geschiedenis een bepaalde richting uitstuurt, zoals dat het geval is met SARS-CoV-2 dat COVID-19 veroorzaakt. Vanaf de materiële wending hebben acties dus reële en concrete gevolgen in de menselijke én niet-menselijke wereld (Alaimo en Hekman 2008, 6). Dat betekent echter niet dat het werk van de talige wending weggevaagd wordt, maar wel dat nieuw-materialisten hierop verderbouwen (Alaimo en Hekman 2008a).

Deze materiële wending in de posthumanistische en feministische filosofieën — waarvan het agentieel realisme van Barad (cf. infra) deel uitmaakt — komt voort uit de wetenschapsantropologie en -sociologie, feministische perspectieven op het lichaam (het zogenaamde *corporeal feminism*) en het ecologische feminisme die het agentschap van respectievelijk objecten, lichamen en niet-menselijke organismen benadrukken (Alaimo en Hekman 2008, 6). Feministisch nieuw-materialisten hebben aandacht voor belichaming en inbedding (*embodiment* en *embeddedment*) (Åsberg, et al. 2015, 149). In de woorden van Stacy Alaimo (2014) beginnen posthumanistische en feministische nieuw-materialismen van “a material feminist sense of the subject as already part of the substances, systems, and becomings of the world” (geciteerd in Åsberg, et al. 2015, 149). Dit nieuw-materialisme is *feministisch* omdat het de nadruk legt op het belichaamde en partiële perspectief van het subject dat zich al in de wereld bevindt en deze waarneemt (Åsberg, et al. 2015, 151). Wereld en subject geven elkaar mede vorm of zijn co-constitutief (Åsberg, et al. 2015, 151).

De filosofieën die zich in deze materiële stroming inschrijven proberen de categorieën van mens en niet-mens, cultuur en natuur te problematiseren. Ze leggen het accent op de onderlinge afhankelijkheid van diverse domeinen zoals omgeving, biologie, technologie, geschiedenis en cultuur (Alaimo en Hekman 2008, 7). Eenheden, hun eigenschappen en hun grenzen veranderen voortdurend doorheen de interacties die ze aangaan. Vaststaande categorieën zijn nog moeilijk te verdedigen, ze worden niet meer erkend en worden gedestabiliseerd (Barad 2008, 136). Het gaat hier om een relationele en procesontologie.

1.4 Posthumanisme en feministisch nieuw-materialisme als affirmatief project

Zoals ik in de volgende hoofdstukken zal aangeven, verbindt Haraway haar posthumanistisch en feministisch nieuw-materialistische project met een ethiek die respect voor verschil vraagt. Verschillen mogen niet weggevaagd worden, maar moeten erkend worden. De ander moet benaderd worden vanuit nieuwsgierigheid voor dit verschil en het willen leren van deze ander. Rosi Braidotti (2018a, 221) sluit zich hierbij aan en stelt dat de relaties tussen mens en niet-mens steeds affirmatief moeten zijn. Verschil wordt dan niet gezien als negatief, maar wordt benaderd vanuit nieuwsgierigheid en openheid naar de ander en biedt nieuwe mogelijkheden voor samen leven in een gedeelde wereld (Braidotti 2018a, 221).

Ook Thiele (2014) ziet in hoe het posthumanisme en nieuw-materialisme verschil mogelijk maken en toelaten te bestaan, zonder dit te willen vervagen vanuit een zorg om gelijkheid, of net integendeel, zonder verschil te gebruiken om onrechtvaardige behandelingen of machtsverhoudingen te legitimeren. Posthumanisme en nieuw-materialisme bieden een immanente ontologie (cf. infra) waarbij actoren met elkaar verweven zijn en elkaar en elkaars werelden mee vormgeven (Thiele 2014, 11). Vanuit deze ontologie, draait alles rond 'delen': actoren bevinden zich in relaties waarin ze elkaars werelden mee bepalen (Thiele 2014, 21). Het draait in deze ontologie dan ook om 'entangledness', dat is de intrinsieke verweving of verknoping van subjecten en materiële krachten die elkaar constitueren. Dit is dus een relationele ontologie. Verder geven posthumanisme en nieuw-materialisme ook aan dat de wereld niet uitsluitend wordt gemaakt door mensen, maar ook door andere subjecten en krachten — die niet noodzakelijk intentioneel hoeven te handelen (cf. infra) — die deel uitmaken *van* deze wereld (Thiele 2014, 20). Omdat deze krachten *van* deze wereld zijn en de wereld mee vormen, kunnen ze zelf ook veranderen onder invloed van wereldvormende processen: subjecten en materiële krachten zijn dynamisch. Daarom is het nieuw-materialisme ook een procesontologie. In deze ontologie wordt delen met een veelheid aan diverse anderen een noodzaak vermits men vertrekt van het idee dat er geen aparte individuen bestaan voorafgaand aan het relateren zelf, maar dat deze pas vorm krijgen via het relateren (Thiele 2014, 21). Dit is een immanente ontologie waarbij alles altijd al verbonden, gedeeld en relationeel is (Thiele 2014, 21). Delen is dan niet langer een activiteit die een individueel en vrij menselijk subject intentioneel kan uitvoeren, maar maakt deel uit van de aardse conditie, dus van het feit dat we hier op aarde leven (Thiele 2014, 22). Individuen leven dus niet afgescheiden van anderen, maar zijn gelinkt aan die anderen en de opdracht is dan om goed

samen te leren leven en sterven op een gedeelde aarde (cf. Haraway 2016a). Deze relationele en procesontologie biedt zo de mogelijkheid om een politiek van gelijkheid en een politiek van verschil — die contradictorisch lijken te zijn — toch met elkaar op te laten gaan, stelt Thiele (2014, 11).

Het posthumanisme en het nieuw-materialisme bieden de mogelijkheid om verschil te erkennen en respecteren, zonder daarvoor noodzakelijk te streven naar gelijkheid of te hervallen in een discours dat gaat over gelijke rechten (Thiele 2014, 22). Haraway bijvoorbeeld erkent in *TCSM* en *WSM* dat de relaties met *companion species* — die wezens en krachten waarmee we de planeet delen, zie het hoofdstuk over *companion species* — niet altijd gelijk zijn en dat er soms tragische keuzes gemaakt moeten worden (Haraway 2008, 77). Haraway denkt bijvoorbeeld aan het instrumentele gebruik van proefdieren dat ze vanuit haar denken wel kan accepteren. Volgens Thiele (2014, 22) geeft Haraways werk over *companion species* goed aan dat het er niet zomaar om gaat om van ‘objecten’ ‘subjecten’ te maken, maar wel dat respect, aandacht, observatie, herkenning en verantwoordelijkheid (Haraway spreekt over ‘response-ability’, zie hoofdstuk 2.2) een belangrijke rol spelen in relaties tussen zeer verschillende partners of *companions* (Thiele 2014, 22).

1.5 Het agentieel realisme van Barad

Bij Karen Barad (2008, 121-122) komt het feministisch nieuw-materialisme tot uiting in haar theorie van het agentieel realisme. Deze zet zich af tegen de theorie van de representatie die stelt dat representaties via taal en in de menselijke geest tegenover ontologisch verschillende en onafhankelijke objecten staan (Barad 2008, 126). Daarnaast zet ze zich af tegen het sociaal constructivisme van het postmoderne denken omdat dit te veel macht geeft aan taal om een wereld te creëren. Het agentieel realisme van Barad neemt een performatief vertrekpunt: het gaat hier over “matters of practices/doings/actions” (Barad 2008, 122). Activiteit komt centraal te staan. Vanuit deze optiek is materie een actieve kracht die deelneemt aan de creatie van een wereld via ‘intra-activiteit’ en ‘intra-acties’ (Barad 2008, 122). Materie wacht niet passief af tot het betekenis gegeven wordt, maar “is substance in its intra-active becoming—not a thing, but a doing, a congealing of agency.” (Barad 2008, 139). Materie neemt dus actief deel aan zijn eigen constitutie en is nooit louter een ‘dood’ object.

De primaire ontologische eenheden in deze theorie zijn wat Barad ‘fenomenen’ noemt, en deze zijn niet te scheiden van hun intra-acties (Barad 2008, 133). Deze intra-acties kunnen geconcipieerd worden als relaties. Fenomenen en de relaties waarin zij zich bevinden zijn dus verweven of *entangled*. De intra-acties waaraan materie deelneemt zijn dynamisch en bepalen de immer veranderende grenzen en eigenschappen van fenomenen (Barad 2008, 133). Barad (2008, 133) stelt dat fenomenen niet bestaan voorafgaand aan de relaties die zij aangaan, maar dat het via deze relaties en intra-acties is dat zij vorm krijgen en er een *agential separability* ontstaat tussen subject en object. Ook Haraway (2008, 17) geeft in haar werk aan dat de deelnemers aan het relateren altijd concreet en historisch gesitueerd zijn, en niet bestaan voorafgaand aan de relatie. Het is doorheen de relatie dat de partners en hun wereld gevormd worden: “The partners do not precede their relating; all that is, is the fruit of becoming with.” (Haraway 2008, 17). De wereld is dus een dynamisch proces van intra-activiteit en is steeds aan het worden.

Het agentieel realisme van Barad is één theorie binnen het feministisch nieuw-materialisme en vormt een duidelijk voorbeeld van de relationele en procesontologie die deze stroming voorstaat door de nadruk die Barad legt op intra-acties, relaties en dynamische processen. Ook Braidotti (cf. 2013) en Haraway — zoals ik doorheen deze thesis zal aantonen — staan zo’n relationele en procesontologie voor en laten zich onder meer inspireren door het werk van Barad (2008).

1.6 Posthumanisme

In deze thesis zal ik de term ‘posthumanisme’ gebruiken om te verwijzen naar datgene wat Braidotti in de *Posthuman Glossary* (2018b) vat onder de term ‘posthuman critical theory’. Braidotti (2018b, 339) stelt daar dat er twee elementen centraal staan in deze posthumanistische kritische theorie: het post-humanisme en het post-antropocentrisme. Het eerste zet zich af tegen het westerse humanistische ideaal van de mens — dat deze mens doorgaans opvat als mannelijk, wit, westers, autonoom, met rede begiftigd en hem als universele categorie voorstelt —, terwijl het tweede element de menselijke uniciteit en de hiërarchie van soorten afwijst (Braidotti 2018b, 339). Onder het lemma ‘posthumanisme’ in dezelfde *Posthuman Glossary* stelt Cary Wolfe (2018, 357–358) dat we op een nieuwe manier moeten denken over wat het betekent om ‘mens’ te zijn. Het is immers niet duidelijk waarin de eigenheid of essentie van het mens-zijn ligt en de grens tussen mens en niet-mens valt niet duidelijk te trekken, in tegenstelling tot wat

men lang dacht. Dat blijkt uit onderzoek naar en experimenten met primaten, dolfijnen en andere niet-menselijke dieren (Wolfe 2018, 357–358). Zie daarover ook bijvoorbeeld het werk van filosofe Eva Meijer die vanuit een posthumanistisch kader onderzoek doet naar de manieren waarop dieren spreken en een politieke plaats opeisen binnen de *entanglement* — of intrinsieke verweving van subjecten die hen constitueert — van mens en dier (cf. Meijer 2017; 2019). Wolfe (2018, 358) stelt zelfs dat datgene waarvan we denken dat het ons onderscheidt van niet-mensen — technologie, werktuigen, semiotische systemen, cultuur... — al aanwezig is wanneer we als specifieke mens geboren worden. We kunnen vanaf onze geboorte dus bogen op deze elementen die bijgevolg de voorwaarde vormen voor ons ‘mens-woorden’ (Wolfe 2018, 358). In het derde hoofdstuk zal ik aantonen hoe technologie, en ik gebruik als specifieke casus de smartphone, en mens verweven zijn en technologie meewerkt aan ons mens-woorden en er intrinsiek deel van uitmaakt.

Braidotti (2018b, 339) onderscheidt drie uitdagingen voor de posthumanistische kritische theorie — waar ik vanaf nu naar zal verwijzen met de term ‘posthumanisme’ —: het posthumanisme tracht aan te tonen dat subjectiviteit niet voorbehouden is voor de mens; dat ook niet-menselijke elementen dynamisch zijn en over agentschap beschikken; en dat ethische toerekenbaarheid zich niet beperkt tot mensen, maar zich uitstrekt over post-antropocentrische relaties. Het posthumanisme komt daarnaast — net zoals het feministisch nieuw-materialisme — voort uit feministische theorieën en de nieuw-materialistische filosofie van Deleuze en Guattari (1980) die verderbouwt op het werk van Spinoza en diens radicale immanentie en monisme (Braidotti 2018b, 340). De noties van belichaming en inbedding uit de feministische theorie zijn hier dus van belang — zoals ik dat hierboven reeds aangaf, samen met de idee van gesitueerdheid (cf. Haraway 1988) — net zoals de notie van radicale immanentie die zich tegenover een transcendentiaal universalisme stelt (Braidotti 2018b, 340). Het concept van radicale immanentie gaat gepaard met de idee van monisme (alle materie is één), materie wordt er als intelligent en vitaal of zelf-organiserend beschouwd, en de relaties met velerlei en verschillende menselijke en niet-menselijke anderen staan er centraal (Braidotti 2018b, 340).

Het posthumanisme lijkt dus nauw verwant te zijn aan het (feministisch) nieuw-materialisme. Ze hebben heel wat kenmerken met elkaar gemeenschappelijk en beide stromingen trachten om assemblages van menselijke en niet-menselijke actoren te creëren (Braidotti 2018b, 339; Sanzo 2018). In het laatste hoofdstuk dat onder meer handelt over de smartphone als cyborg ga ik verder in op dit concept van ‘assemblages’ en behandel ik de mens-smartphone assemblage. Daarnaast pleiten beide stromingen voor een kritische aanpak van

materiële omstandigheden, toenemende economische en sociale ongelijkheden en machtsverhoudingen die gepaard gaan met het laat-kapitalisme, klimaatsverandering en technologische vooruitgang (Braidotti 2018b, 339; Sanzo 2018). Overigens ontstonden zowel posthumanisme als nieuw-materialisme uit een ontevredenheid over de talige wending en het sociaal constructivisme, dat ik hierboven aanhaalde en besprak, en wenden zij de aandacht ook naar materie (Sanzo 2018).

Het posthumanisme blijkt vandaag erg relevant om het Antropoceen en de huidige planetaire crisis te denken (Braidotti 2018b, 339). Het laat bijvoorbeeld toe de binaire oppositie tussen natuur en cultuur opnieuw te conceptualiseren — en dat is nodig omdat dit binaire denken aan de basis ligt van de huidige crisis — om zo nieuwe manieren van samen leven en sterven op een gedeelde planeet te ontdekken. Haraway bijvoorbeeld probeert dat te doen in *SWTT*. Ik ga hier elders dieper op in (Lemable 2020) en pleit daar vanuit een posthumanistisch en feministisch nieuw-materialistisch kader voor het overkomen van deze binaire oppositie en link dit voorstel aan het werk van Haraway.

1.7 Kritiek op posthumanisme en feministisch nieuw-materialisme

Er valt natuurlijk ook kritiek te geven op deze posthumanistische en nieuw-materialistische filosofieën. Hamilton (2017, 91) stelt dat deze ontologieën, doordat zij het antropocentrisme trachten te achterhalen, de mogelijkheid tot menselijke agentschap verminderen. De mens is in deze filosofieën gedetermineerd door zijn intersoortelijke relaties en zijn intentionaliteit lost op “in een soep van natuurlijke krachten en objecten” (Hamilton 2017, 91 en 93, *eigen vertaling*). Hamilton (2017, 94) verwijt het posthumanisme en het nieuw-materialisme dat het menselijke macht en controle doet afnemen en het agentschap van het niet-menselijke overdrijft. Dit verlost de mens van enige verantwoordelijkheid voor bijvoorbeeld de huidige planetaire klimaatcrisis door de mens als niets meer dan een pion in een schaakspel te beschouwen.

Hamilton (2008, 100), geïnspireerd door Hornborg (2017), stelt daarom voor een onderscheid te maken tussen drie soorten agentschap: niet-levende objecten hebben *gevolgen*; levende maar niet-menselijke organismen hebben *doelstellingen*; mensen hebben *intenties*. Alleen de mens heeft dan de mogelijkheid tot het maken van weldoordachte keuzes en kan zo de koers van het systeem aarde beïnvloeden. Waar het posthumanisme en het nieuw-materialisme menselijke intentionaliteit en agentschap lijken op te lossen in netwerken en

assemblages, bevestigt Hamilton het centrale en unieke statuut van de mens en diens verplichting om verantwoordelijkheid op te nemen voor de stand van zaken omdat de mens over de mogelijkheid tot deliberatie beschikt. In tegenstelling tot het anti-anthropocentrisme van het posthumanisme en het nieuw-materialisme, doet Hamilton dus een oproep tot een vernieuwde vorm van anthropocentrisme en menselijke uniciteit.

Ook Haraway heeft aandacht voor deze problematiek en legt nadrukkelijk het accent op de menselijke verantwoordelijkheid, die ze onder de noemer ‘response-ability’ brengt en waar ik dieper op inga in het hoofdstuk over *companion species* (Haraway 2016a, 34). Net zoals Hamilton benadrukt ze het vermogen van de mens tot deliberatie: ze onderstreept het belang van het ontwikkelen van de capaciteit tot nadenken, van aanwezigheid en van bewustwording in de huidige tijden van planetaire klimaatcrisis (Haraway 2016a, 35). Ze ontnemt de mens niet de eigen verantwoordelijkheid, maar ze verbreedt het gezichtsveld door ook andere actoren toe te laten: “human beings are not the only important actors [...] However, the doings of situated, actual human beings matter” (Haraway 2016a, 55).

Een andere veelvoorkomende kritiek op dit posthumanistische en nieuw-materialistische denken, is dat het nog steeds de mens als norm voorop stelt (cf. Weisberg 2009; Puleo 2012; Žižek 2016; Mazurov 2018; Kirksey 2018). Het stelt ‘mens’ en ‘niet-mens’ immers tegenover elkaar. De notie van de niet-mens impliceert echter een gebrek (Kirksey 2018, 265). Daarnaast neemt het de mens nog steeds als ijkpunt en slaagt het er dus niet in het anthropocentrisme te verlaten. Bijgevolg gaan er stemmen op om te spreken over ‘multispecies studies’ waarbij men wel volledig afstapt van een soortenhiërarchie (Kirksey 2018, 265). Deze term legt de klemtoon op de *multitude*, dus op de veelheid en variëteit aan soorten (Kirksey 2018, 265). Meer specifiek bekritisieren Weisberg (2009) en Puleo (2012, 361) ook het werk van Haraway rond dieren — voornamelijk in *TCSM* en *WSM* — omdat haar ethische houding daar anthropocentrisch blijft en ze het instrumentele gebruik van dieren door de mens in heel wat gevallen accepteert. Ik herneem deze kritiek in het hoofdstuk over *companion species*.

Het posthumanisme en nieuw-materialisme doen dus een poging om terug te keren naar de materie en niet enkel op het culturele aspect te focussen. Toch slagen ook zij er niet geheel overtuigend in het anthropocentrisme achter zich te laten. Haraway stelt in *ACM* (Haraway 2000, 316) dat ze liever een cyborg wil zijn dan een godin (cf. infra). Ze gelooft immers niet dat er een onschuldige, ongerepte natuurlijke wereld bestaat waar naar teruggekeerd kan worden: alles is immers al aangeraakt door de mens, cultuur en natuur zijn verweven. Er is geen natuur om naar terug te keren, vanaf het ogenblik dat we geboren worden, zijn we al een cultureel wezen.

Dit culturele aspect maakt deel uit van onze menselijke natuur, zoals ook Kirby (2008, 221) bevestigt. Het posthumanisme en nieuw-materialisme ondernemen dan wel interessante pogingen om op andere wijzen te denken over ons menselijke bestaan en onze plaats in een gedeelde wereld, maar slagen er omwille van onze menselijke conditie toch niet geheel in dit antropocentrisme te overkomen.

2. Centrale figuren in het werk van Haraway

Donna Haraway werd in 1944 in de Verenigde Staten geboren. Ze is emeritus professor aan het *History of Consciousness* departement van de Universiteit van Californië, Santa Cruz (Goodeve 1999, 2). Ze behaalde een doctoraat in de biologie aan Yale dat in 1976 als boek gepubliceerd werd met de titel *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth-Century Developmental Biology* (Goodeve 1999, 19). Haraway heeft dus een wetenschappelijke achtergrond in biologie waar ze in haar filosofische werk vaak op boogt. Critici van haar werk merken echter op dat dit doctoraat een hybride van wetenschap en filosofie is (cf. Braunstein 2018, 248). Dat erkent Haraway zelf, maar in tegenstelling tot haar critici beschouwt zij dit niet als negatief, maar ziet ze daar waarde in. Ze trekt die hybride methode bijgevolg door naar de rest van haar oeuvre. De grens tussen fictie en realiteit is immers een optische illusie, stelt Haraway (2000, 291), en beide gaan samen op in haar werk dat vele innovatieve materieel-semiotische figuren voortbrengt. Haraway duidt deze methode aan met de term ‘speculatieve fabulatie’(Haraway 2016a, 10): *science fiction*, andere vormen van fictie, wetenschap, het feministische gedachtegoed en populaire cultuur vormen de inspiratie voor Haraways denken. Deze speculatieve methode die boogt op de verbeelding en de vermenging van bronnen is van belang omdat de verhalen die men vertelt, niet zomaar neutraal zijn, maar intrinsiek deel uitmaken van de wereld en die mee vormgeven: “It matters what stories tell stories”, schrijft Haraway (2016a, 39). Deze manier van werken, schrijven en denken, past wederom in de oppositionele strategie van Haraway: het is het zoeken naar een nieuwe manier van denken die niet hervalt in de traditionele humanistische manier van filosoferen, redeneren en argumenteren noch in de traditionele opvatting van rationaliteit (Coene 2018).

In wat volgt, benader ik de drie centrale concepten uit het werk van Haraway die van belang zijn voor de behandeling van de mens-smartphone assemblage, vanuit een posthumanistisch en feministisch nieuw-materialistische kader. Ik geef een omvattende beschrijving en analyse per concept. Daarnaast zal ik wederkerende elementen in het werk van Haraway integreren en duiden in deze studie en werp ik een kritische blik op Haraways werk.

2.1 Cyborg

2.1.1 Invloed, doel en methode van *A Cyborg Manifesto*

Het meest invloedrijke werk van Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* verscheen in 1985 in *Socialist Review*. De titel verradt meteen de belangrijkste invloeden op het werk: als feministische STS (*science and technology studies*) filosofe liet Haraway zich beïnvloeden door de socioloog Bruno Latour, door feministische wetenschapsfilosofen en -biologen zoals Anne Fausto-Sterling, Sandra Harding en Londa Schiebinger en door intersectionele feministische denkers zoals bell hooks, Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa en Minh-ha T. Trinh, door het fenomenologische werk van Martin Heidegger en door postmoderne filosofen zoals Jean Baudrillard, Jacques Derrida en Michel Foucault. *ACM* is een mijlpaal in de ontwikkeling van het posthumanisme, gaf mee vorm aan het ontstaan van het cyberfeminisme (cf. Gillis 2004) en is van belang in andere vormen van postmodern post-essentialistisch feminisme.

ACM is in eerste instantie een manifesto waarin Haraway haar standpunten over machtsposities in onze maatschappij uiteenzet en de onderdrukten oproept om zich te verenigen en zich de instrumenten van de onderdrukker toe te eigenen om zich te bevrijden en in opstand te komen (Haraway 2000, 291). Ze tracht een 'ironische' politieke identiteit in het leven te roepen waaronder deze onderdrukten zich kunnen verzamelen, zijnde de identiteit van de cyborg. Dit is een op het socialistisch-feminisme en materialisme geïnspireerde mythe, schrijft Haraway (2000, 291), die mogelijk werd gemaakt door het technologisch militair-industrieel complex in de Verenigde Staten. Zij beklemtoont zo de rol die wetenschap en technologie spelen op de ontwikkeling van haar denken, maar ook op de wereld waarin wij leven.

Haraway schrijft (2000, 291) dat ze hiervoor gebruik maakt van de ironie als politieke en retorische strategie: ze aanvaardt dat contradicties kunnen bestaan en elkaar niet hoeven op te heffen zoals de dialectische methode dat voorschrijft. Daarnaast laat het gebruik van ironie ook humor en spel toe in haar manifesto en het project waartoe ze oproept (Haraway 2000, 291). Spel is inderdaad een belangrijk element in het werk van Haraway en is net zoals plezier, liefde en verantwoordelijkheid een wederkerend thema in haar werk. In het deelhoofdstuk over *companion species* ga ik dieper in op deze elementen.

Een opmerking over pronomina: in (Haraway, et al. 2004, 321) geeft Haraway aan dat de cyborg vrouwelijk is. Die keuze maakt deel uit van haar oppositionele strategie, dus van het verzet tegen de onderdrukking waar Haraway in dit manifesto toe oproept. Wanneer ik naar de cyborg verwijs, gebruik ik dus vrouwelijke pronomina.

2.1.2 Wat is de cyborg?

In *ACM* verkondigt Haraway de afbraak van drie grenzen: (i) die tussen mens en dier, (ii) die tussen organisme (zowel mens als dier) en machine en (iii) die tussen fysiek en niet-fysiek (Haraway 2000, 293–294). Deze worden in de traditie van het westerse denken voor essentieel gehouden om te kunnen definiëren wat het betekent om mens te zijn. Zoals ik in het vorige hoofdstuk aangaf, stelt het posthumanisme het mens-zijn in vraag: wat is een mens? Het keert zich af van het antropocentrisme en het idee van de menselijke uniciteit en superioriteit. Het geloof in de menselijke uniciteit werd eerder al drie wondes toegebracht door respectievelijk het copernicanisme, het darwinisme en het freudianisme. Haraway schrijft (2008, 12) dat ze hier met *ACM* nog een vierde wonde toebrengt: “the informatic or cyborgian [wound].” Deze wonde versmelt technologie en vlees en doet hen één worden. Dit versmelten doet zo ‘the Great Divide’ tussen cultuur en natuur, of tussen mens en niet-mens teniet (Haraway 2008, 12). Haraway stelt dus dat de mens een biologisch-technologisch wezen is. Er is volgens haar geen uitweg uit deze technologische conditie van de mens. Wanneer Haraway spreekt over ‘naturecultures’ of over het ‘materieel-semiotische’ — en ik zal deze concepten verschillende keren aanhalen — dan verwijst ze naar deze versmelting en dit neerhalen van grenzen. Haraways denken omtrent onze omgang met technologie vindt overigens ook deels inspiratie in de postfenomenologie, waarvan Don Ihde de grondlegger is (cf. Haraway 2008, 12 en 305). In het laatste deel dat handelt over de smartphone als cyborg en de mens-smartphone assemblage, betrek ik deze postfenomenologie op het denken van Haraway.

Haraway stelt een cyborgontologie voor: “we are all cyborgs” (Haraway 2000, 292). Haraway werkt hier de mythe van de cyborg uit om een nieuwe mogelijkheid te creëren voor wat de mens kan zijn. In de traditionele westerse filosofie is ‘Man’ de norm en al wat daarvan afwijkt — dus alles wat niet-man, niet-rationeel, niet-mens is — wordt gegroepeerd in de categorie van de ‘Ander’. Hiertoe behoren volgens Haraway (2008, 10) “gods, machines, animals, monsters, creepy crawlies, women, servants and slaves, and noncitizens in general.” Haraways posthumanistische denken kenmerkt zich door net deze ‘Anderen’ wel aan bod te

laten komen: bijvoorbeeld door Jezus voor te stellen als de ‘suffering servant’ die God en mens verenigt en Sojourner Truth aan het woord te laten die buiten de categorieën van zowel het mens-zijn, vrouw-zijn als wit-zijn valt (Haraway 1992). Daarnaast ontwikkelt zij ook het concept van de *companion species* die mens en niet-mens verbindt en volledig bepaald wordt door haar geschiedenis en de relaties die zij aanknoopt, en werkt ze in *ACM* de cyborg uit die de illusoire grens tussen natuur en cultuur afbreekt en de categorieën van mens, dier en machine overschrijdt. De cyborg is dus een hybride van organisme en machine. De voorheen duidelijk afgebakende grenzen tussen mens en machine worden hier afgebroken (Haraway 2000, 291).

Daarnaast is de cyborg een materieel-semiotische figuur: zij vervaagt de grenzen tussen materiële en sociale realiteit en fictie (Haraway 2000, 291). Volgens Wark (2017) bekritiseert Haraway het structuralistische idee dat er twee aparte vlakken zijn, dat van betekenis en dat van de materiële wereld: zij beschouwt betekenis en betekenaar niet als twee aparte werelden die naar elkaar verwijzen, maar als één geheel. Žižek (2016, 40) schrijft dat Haraway geen geloof hecht aan een domein van universelen dat losstaat van, maar invloed uitoefent op materiële processen. Volgens Haraway staat het symbolische domein niet los van het materiële, maar zijn symbool en materie onlosmakelijk met elkaar verbonden, ze vormen één (Žižek 2016, 40). Haraway geeft dit zelf ook aan wanneer ze spreekt over de invloed van het katholicisme op haar denken en ze het voorbeeld van transsubstantiatie geeft als concreet voorbeeld van haar concept van het materieel-semiotische (Haraway en Wolfe 2016, 268). Het ‘woord’ van Jezus wordt daar ‘vlees’, semiotiek wordt materie: brood en wijn zijn de materiële objecten die gegeten en gedronken worden en die gelijkstaan aan het lichaam en het bloed van Christus, dat katholieken letterlijk tot zich nemen in de Eucharistie. Haraways denken dat materialiteit en semiotiek als één beschouwt, hangt overigens samen met haar algemene feministisch posthumanistische project van het afbreken van binaire (op)posities, zoals die met betrekking tot natuur/cultuur en gender.

De cyborg is dus zowel sociale realiteit — dat wil zeggen dat het gaat over geleefde sociale relaties en de geleefde ervaring —, maar ook een fictie die de deur naar nieuwe mogelijkheden opent en onze geleefde wereld kan veranderen (Haraway 2000, 291). De cyborg is dus een ironische figuur waarin contradicties samen kunnen bestaan: realiteit en fictie, materialiteit en semiotiek, zijn twee aspecten van eenzelfde figuur. Haraways klemtoon op fictie en verbeelding om nieuwe mogelijkheden te bedenken en mogelijk te maken, vormt overigens de rode draad doorheen haar werk, en is bijvoorbeeld ook terug te vinden in haar recentere werk rond het ‘Chthuluceen’ (Haraway 2016a): dit is het fictieve tijdperk dat Haraway voorstelt

waarin goed samen leven en sterven op een gedeelde planeet weer mogelijk wordt. Het is het antwoord dat Haraway biedt op de huidige planetaire crisis waarin we ons bevinden, het Antropoceen. Het Chthuluceen is net als de cyborg een fictieve figuur die de deur naar alternatieve verhalen en toekomsten opent om zo hoop te bieden op (over)leven. Fictie en realiteit, semiotiek en materialiteit, zijn ook in dat werk verstrengeld.

Haraways werk kenmerkt zich verder door een radicaal nominalisme dat al terug te vinden is in *ACM*. Deze bewering wordt ondersteund door Puleo (2012, 349) die het nominalisme definieert als zijnde een filosofische theorie die het ontologische bestaan van universelen en algemene categorieën ontkent. Het nominalisme gaat ervan uit dat alleen het particuliere en concrete bestaat. Het klopt dat Haraway in haar werk de nadruk legt op verschillen nadele van gelijkennis, en op het particuliere en de historisch gesitueerde concrete figuur. Vandaar dat ze steeds weer gebruik maakt van verhalen die concrete geschiedenissen met elkaar verweven waardoor nieuwe werelden ontstaan. In *TCSM* (2016b) beschrijft ze bijvoorbeeld hoe bepaalde honden uit concrete geschiedenissen voortkomen en de concrete werelden waarin zij leven. Ook in het eerder gepubliceerde *ACM* stapt Haraway reeds af van algemene concepten en categorieën en probeert ze de flexibiliteit en doordringbaarheid van categorieën en hun grenzen aan te tonen.

Haraway zet zich bijgevolg af tegen identiteitspolitiek zoals die tegenwoordig bijvoorbeeld stevig leeft op het internet en op sociale media. Dingen een naam geven, labelen en categoriseren, werkt discriminerend en exclusief, schrijft ze (Haraway 2000, 295). Een feminisme dat zich baseert op de categorie van de ‘vrouw’ of het ‘vrouw-zijn’ en de ‘vrouwelijke ervaring’ is dan ook problematisch, want die categorieën en essenties bestaan niet (Haraway 2000, 291). Het gaat hier om complexe categorieën die geconstrueerd werden doorheen gecontesteerde wetenschappelijke discoursen en andere sociale praktijken (Haraway 2000, 295). Het is natuurlijk wel zo dat identiteiten nuttig en zelfs nodig zijn voor collectieve politieke actie. Identiteiten kunnen dus strategisch gebruikt worden, schrijft Haraway (2000, 295). Ook Puleo (2012) schrijft dat algemene concepten wel degelijk nuttig zijn voor communicatie en Dussauge en Kaiser (2013, 682) geven aan dat een bepaalde, maar beperkte en partiële identiteit, nodig kan zijn om een groep te vormen op basis waarvan collectieve politieke actie mogelijk wordt. Vanuit die nood pleit Haraway (2000, 296) voor een cyborgidentiteit die nooit vaststaat, maar fluïde is, verschil toelaat en tegenstellingen kan bevatten en zo opnieuw een identiteit mogelijk maakt — zonder de problematiek van

essentialisering en marginalisering — waarrond de verschillende feminismes en andere verzetsgroepen zich kunnen verzamelen voor politieke actie.

2.1.3 Natuur/cultuur

Zoals ik hierboven vermeldde, theoretiseert Haraway via haar cyborg de vervaging en zelfs de afbraak van de grenzen tussen mens, dier, machine en het (niet-)fysieke. Dit schrijft zich in, in haar posthumanistische poging om het antropocentrisme en de binarismen en dualismen van het moderne cartesiaanse gedachtegoed en het humanisme achter zich te laten. Haraway (2000, 292) pleit voor plezier en verantwoordelijkheid in het spelen met en construeren van die cyborg. Hier komt het belang dat Haraway hecht aan spel, vreugde en plezier terug. Het project dat Haraway voorstelt in *ACM* is rebels, verzet zich tegen de gevestigde orde, maar op een manier die plezier toelaat. Dit idee van spel en plezier komt ook terug in haar latere werk zoals in *TCSM* (2016b) en in *SWTT* (2016a).

Het project schrijft zich ook in, in het feministisch nieuw-materialisme dat binarismen tracht te overkomen en de cartesiaanse scheiding tussen natuur en cultuur verwerpt. Haraway beschouwt beide elementen dan ook als één en verkiest te spreken over ‘naturecultures’. De cyborg overstijgt of herwerkt de tegenstelling tussen natuur en cultuur, schrijft Haraway (2000, 293) in *ACM*. Natuur kan niet langer gezien worden als een apart domein buiten cultuur dat mensen naar believen kunnen uitbuiten en zich toe-eigenen (Haraway 2000, 292). Het is geen onuitputtelijke bron die in dienst staan van de ontwikkeling van de culturele wereld. Dit moderne, positief-realistische idee is intussen trouwens onhoudbaar geworden: we bevinden ons nu in het tijdperk van het Antropoceen² — een periode die gekenmerkt wordt door klimaatsopwarming, het massale uitsterven van soorten en een ecologische crisis — waaruit blijkt dat natuurlijke grondstoffen niet oneindig voorradig zijn en dat de ontginning ervan grote gevolgen heeft op onze wereld. Natuur kan niet langer als een apart domein beschouwd worden

² Crutzen et Stoermer (2000) stelden de term ‘Antropoceen’ voor om zo de centrale rol die de mens speelt in de klimaatsverandering te benadrukken. Zij dateren het begin van het Antropoceen aan het einde van de 18^e eeuw omdat men vanaf dan een almaar toenemende atmosferische concentratie aan broeikasgassen kan vaststellen (Crutzen en Stoermer 2000). Daarnaast valt deze datering samen met de uitvinding van de stoommotor in 1784 en dus de eerste industriële revolutie. Die vormt volgens Crutzen en Stoermer en andere wetenschappers het startpunt van de huidige planetaire klimaatcrisis. Anderen, waaronder Haraway (2016a) en Moore (2015), bekritisieren deze opvatting dan weer en beschouwen de mens niet als enige actor die mee verantwoordelijk is voor de planetaire crisis, maar kijken ook naar de rol van niet-mensen, economische systemen en de wijze waarop geld, goederen, mensen en niet-mensen doorheen het natuurlijk-culturele domein stromen. Haraway (2016a) en Lewis en Maslin (2015b) dateren het begin van het Antropoceen ook eerder en linken het aan het ontstaan van het kolonialisme.

dat als oneindige energiebron dient voor het voeden van het culturele domein. Het Antropoceen toont aan dat het kapitalistische gedachtegoed en dit denken over natuur en cultuur als duidelijk afgescheiden en onafhankelijke domeinen niet langer werkbaar is (cf. Moore 2015; Haraway 2016a). Haraway beschouwt natuur en cultuur dus als één, ze zijn met elkaar verstrengeld of verweven en één pool is niet belangrijker of dominanter dan de andere.

Puleo (2012, 359) merkt echter op dat Haraway de grenzen tussen natuur en cultuur wel probeert af te breken, maar dat ze daardoor het gevaar loopt zichzelf te scharen achter zij die de nadruk leggen op cultuur. Het gaat hier om denkers die, vanuit een wetenschapssociologisch kader en het geloof in een sociaal constructivisme, niet geloven in het bestaan van een pure, onschuldige, ongerepte natuur en denken dat natuur altijd al geïnterpreteerd wordt via cultuur. Puleo (2012, 361) schrijft dat Haraway 'natuur' als een fictie beschouwt: "Her redefinition of Nature as fiction and total construction offers a perfect alibi for the most substantial exploitation and devastation." Dit sociaal constructivisme dat vecht tegen het essentialisme, loopt uiteindelijk zelf het risico om uitbuiting en toe-eigening van de natuur ten voordele van cultuur te rechtvaardigen, aldus Puleo (2012, 359), en houdt de dichotomie natuur/cultuur in stand.

Haraway gebruikt de cyborgmetafoor dus om de grenzen tussen een aantal categorieën af te breken. Ze doet dat op drievoudige wijze.

De eerste grens die ze afbreekt, is die tussen mens en dier. Op louter wetenschappelijke wijze kan men, aan het einde van de 20^e eeuw, niet langer duidelijk het onderscheid maken tussen dier en mens: taal, het gebruik van werktuigen, bepaalde vormen van sociaal gedrag en cognitieve verwerkingen komen bij zowel dier als mens voor (Haraway 2000, 293). Dit lijkt vandaag ook de belangrijkste kritiek te zijn op het speciesisme: veel mensen lijken er op intuïtieve wijze van overtuigd te zijn dat mensen een superieure en speciale positie innemen ten opzichte van dieren. Het is inderdaad moeilijk om het argument dat het leven van bijvoorbeeld een dier in de intensieve industriële veeteelt evenveel waard is als dat van een mens, hard te maken omdat er nog steeds heel wat onduidelijkheden zijn omtrent de werking van taal, cognitie en bewustzijn. Daardoor is het niet mogelijk een harde grens te trekken tussen de categorieën van mens en dier. Daarom pleit Haraway vanuit het posthumanistische kader dat ze doorheen haar volledige oeuvre aanneemt voor een anti-anthropocentrisme. Ze doet dat onder meer in *TCSM* (2016b) en *WSM* (2008), maar verdedigt er tegelijkertijd ook het instrumentele gebruik van dieren. Dit lijkt een contradictie te zijn in haar denken die onder meer wordt aangeklaagd door Weisberg (2009). Ik ga dieper in op deze kritiek in het volgende deelhoofdstuk.

Haraway (2000, 293) schrijft in *ACM* dat verschillende ecofeminismen en dierenrechtenbewegingen voor verbinding met, en zorg en verantwoordelijkheid naar anderen toe pleiten. Dit doet Haraway zelf ook duidelijk in *TCSM* (2016b) en *WSM* (2008). Er is geen duidelijke grens te trekken tussen mens en dier, bijgevolg blijkt ook de tegenstelling tussen cultuur en natuur minder groot te zijn dan die wordt voorgesteld in de humanistische traditie (Haraway 2000, 293). Één van de door Haraway ongewenste gevolgen van de bres die ze slaat in de grenzen die dier en mens van elkaar scheiden, is dat het mogelijk wordt om de mens te zien als een biologisch gedetermineerd dier (Haraway 2000, 293). Maar voor Haraway zijn natuur en cultuur intrinsiek verweven in ‘naturecultures’. Een mens is dus nooit louter een biologisch wezen. De figuur van de cyborg dient dus net om natuur en cultuur als één te kunnen beschouwen. Daarnaast maakt de afbraak van de grenzen tussen dier en mens het ook mogelijk om categorieoverstijgende verbinding en intimiteit aan te gaan (Haraway 2000, 293). Haraway werkt dit later verder uit in onder meer *TCSM* (2016b) en *WSM* (2008). Ik ga hier dieper op in, in de volgende deelhoofdstukken over *companion species* en *kin*.

De tweede grens die Haraway afbreekt is die tussen organisme (mens-dier) en machine (2000, 293). Ze stelt dat machines autonoom zijn geworden, zichzelf kunnen ontwikkelen en de mens niet langer nodig hebben. Maar is dat wel zo? Er is inderdaad grote vooruitgang geboekt in de domeinen van robotica, artificiële intelligentie (AI) en automatisering, maar machines zijn nog niet in staat zich zonder de mens te ontwikkelen. *Data mining, machine learning, deep learning* en neurale netwerken zorgen er inderdaad voor dat software zichzelf patronen kan aanleren, maar de toepassing van AI blijft voorlopig beperkt tot een aantal specifieke domeinen. We staan ver af van een algemene AI en de vraag blijft open of die er ooit kan komen. Daarnaast blijkt ook dat software die zichzelf traint op basis van datasets, onze stereotypen en biases overneemt (Howcroft en Rubery 2019). Dat is bijvoorbeeld wat gebeurde met de Twitterbot van Microsoft (Hunt 2016).

Haraway stelt dat machines het onderscheid tussen natuurlijk en artificieel, en tussen geest en lichaam ambigu hebben gemaakt (Haraway 2000, 293). Ze schrijft dat onze machines levend lijken (Haraway 2000, 294). Ze spreekt hier vanuit een nieuw-materialistische invalshoek waarbij geest en lichaam onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Vanuit deze invalshoek, beschouwt men de geest als gefundeerd in het lichaam: hij functioneert ook onlosmakelijk via het lichaam. Enerzijds is de geest dus gedacht vanuit het lichaam en tegelijkertijd denkt de geest ook via dat lichaam. Dit gaat helemaal in tegen het modernistische idee dat lichaam en geest gescheiden zijn en dat er zoiets zou bestaan als

een ‘onafhankelijk’ denken. Machines doen dit lichaam/geest-binarisme ook vervagen. Het feit dat de machine kan bewegen en zelf lijkt te handelen en beslissingen te nemen, is al voldoende om de illusie van leven en bewustzijn te scheppen.

Machines lijken inderdaad van zichzelf te bewegen, maar trek de stekker uit en ze vallen stil. Ze moeten nog steeds aangesloten zijn op een elektronisch netwerk of batterijen. Dat is natuurlijk ook het geval voor mensen, die voedsel nodig hebben voor energie. Of programmeer, al dan niet opzettelijk, een bug in de software of hack het systeem, en het systeem valt stil. Uit de robotethiek weten we ook dat mensen eenvoudig te misleiden zijn en denken dat het systeem leeft, terwijl dat niet het geval is: zo is er de ‘Turing-misleiding’ en de zogenaamde ‘Wizard-of-Oz’. Riek en Howard (2014, 6) pleiten ervoor om Turing-misleidingen te vermijden en Wizard-of-Oz zeer voorzichtig te gebruiken. Wizard-of-Oz betekent dat de robot vanop afstand gemanipuleerd wordt door een persoon, maar dat de gebruiker van de robot de indruk heeft dat het de robot zelf is die reageert (Riek en Howard 2014, 3). Bij Turing-misleiding weet de gebruiker niet of zij interageert met een machine dan wel met een persoon, of zelfs met een persoon die zich voordoeft als een andere persoon (Riek en Howard 2014, 3). In beide gevallen ‘leeft’ het systeem niet echt, maar wekt het wel die indruk.

De derde grens die Haraway afbreekt, is die tussen het fysieke en het niet-fysieke (Haraway 2000, 294). Moderne machines, schrijft Haraway in de jaren 80, zijn micro-elektronische toestellen: die micro-elektronica is onzichtbaar voor het menselijke oog (Haraway 2000, 294). Deze evolutie heeft zich in de 21^e eeuw verder gezet: dat is bijvoorbeeld merkbaar aan de vooruitgang in de nanotechnologie. Haraway stelt vast dat machines steeds kleiner worden waardoor ze draagbaar en mobiel worden (Haraway 2000, 294). Deze trend zet zich onophoudelijk verder en ik kom hier op terug in het laatste hoofdstuk over de cyborg, *companion species*, *kin* en smartphones. Haraway (2000, 294) schrijft ook dat de beste machines alleen nog bestaan uit signalen en elektromagnetische golven. Ze merkt op hoe de christelijke idee van ‘God de Vader’ als overal aanwezig — denk bijvoorbeeld aan de alomtegenwoordige schilderijtjes met daarop de zin “God ziet u”, als een soort van waarschuwing — wordt uitgedaagd door deze moderne, onzichtbare, maar overal aanwezige machines (Haraway 2000, 294). Deze trend heeft zich sinds 1985 geïntensiveerd en is voorlopig onder meer uitgemond in smartphones die overal aanwezig zijn en een grote impact hebben op onze sociale relaties en onze wereld grondig hervormen: ze hebben een nog ongekende impact op onze cognitie en sociale relaties. We weten niet hoe ze onze aandacht, de manier waarop we lezen, de wijze waarop we met anderen omgaan en informatie verwerken en opdoen,

beïnvloeden. In het laatste hoofdstuk dat over smartphones handelt, komt ik hier op terug. “Cyborgs are ether, quintessence,” schrijft Haraway (2000, 294). Ze zijn vloeibaar, mobiel en lachen met God. En ze zijn gevaarlijk, zelfs dodelijk, omdat ze overal aanwezig zijn en onzichtbaar zijn (Haraway 2000, 294). Dit wordt duidelijk in de hedendaagse debatten over *drones* en *drone warfare*: *drones* kan je niet zien, maar moderne staten gebruiken ze wel degelijk om belangrijke vijanden ongezien in de gaten te houden.

2.1.4 Kritiek op wetenschap en technologie

De cyborg wordt mogelijk gemaakt door wetenschap en technologie, zij vindt haar oorsprong in het militair-industrieel complex van de Verenigde Staten van de jaren 80. Zij is een biologisch-technologische figuur en komt bijgevolg niet voort uit seksualiteit en organische reproductie, maar werd gemaakt (Haraway 2000, 292). Artificialiteit zit in haar natuur. De westerse traditie van verlichting, vooruitgang, wetenschap en politiek vormt de voedingsbodem voor het ontstaan van de cyborg. Haraway (2000, 292), en met haar andere denkers die zich inschrijven in de traditie van het feminisme en de systeemkritiek, bekritisieren deze westerse traditie: die gaf immers aanleiding tot kolonialisme, imperialisme, racisme en seksisme en baseert zich op uitbuiting en toe-eigening van externe energiebronnen. In *Making Kin in the Chthulucene: Reproducing Multispecies Justice* (Haraway 2018, 67) bekritiseert Haraway het westerse kapitalistische systeem als volgt: “those commitments to value as endless growth, designate the end-making times of appropriation, exploitation, extractivism, and extinctionism for human and nonhuman beings.” Hier (Haraway 2018, 69), en in haar eerdere werk (Haraway 2008; 2016b), klaagt ze het agro-industrieel complex aan dat dieren op grote schaal uitbuit voor voeding. In *ACM* (Haraway 2000, 304) klaagt ze ook de ‘Nieuwe Industriële Revolutie’ aan waarbij arbeiders uitgebuit worden voor de productie van elektronica, wat zich ook vandaag nog doorzet want voor het ontwikkelen van bijvoorbeeld smartphones is er nood aan goud en mineralen zoals tin die ontijdend moeten worden (Fairphone 2013; Fairphone 2016). Dat gebeurt vaak in precare omstandigheden. Daarnaast stelt Haraway ook het economische systeem dat ze ‘the homework economy’ noemt aan de kaak (Haraway 2000, 304): de grenzen tussen fabriek, thuis en werk zijn niet langer duidelijk afgebakend, arbeiders bevinden zich in precare omstandigheden, zijn kwetsbaar en krijgen te maken met ‘deskilling’. Arbeiders bezitten geen waardevolle vaardigheden meer en zijn niet langer bekwaam in hun werk, maar worden als het ware geïntegreerd in het productieproces (cf. Elson en Pearson 1981; Haraway

2000, 307). Daardoor boet hun job aan waardering in en worden ze vervangbaar. Deskilling hangt samen met de idee van ‘nimble fingers’: hele industrieën, bijvoorbeeld de textielindustrie, worden naar het zuiden verplaatst waar de arbeidskracht talrijk en goedkoop is. Het productieproces is er gestandaardiseerd, repetitief en vraagt maar weinig vaardigheden (Elson en Pearson 1981, 88). Verder klaagt Haraway in *ACM* ook al de nieuwe communicatietechnologieën aan die werk fragmenteren en decentraliseren (Haraway 2000, 305). Deze problematiek intensiveert steeds verder: tegenwoordig heeft de zogenaamde ‘gig economy’ — die wordt mogelijk gemaakt door de smartphone en apps zoals Deliveroo, Uber en zoekertjessites zoals Craigslist — nieuwe vormen van uitbuiting via werk mogelijk gemaakt (Spencer 2018; Howcroft en Rubery 2019, 219).

De gevolgen van al deze ongelijkheden en vormen van uitbuiting vallen, stelt Haraway (2000, 305) vanuit haar socialistisch-feministische invalshoek, in een samenleving die gebaseerd is op het monogame en doorgaanse heteroseksuele kerngezin voornamelijk op de schouders van vrouwen: zij verliezen het loon van hun man en kennen een ‘dubbele dagtaak’. Ze zijn immers zelf aan de slag in vaak onderbetaalde jobs en moeten tegelijkertijd het huishouden draaiende houden (Haraway 2000, 305). Haraways systeemkritiek van 1985 is ook nu nog relevant: zij kaart de seksuele en raciale verdeling van arbeid, de afbraak van de welvaartstaat, decentralisatie en de toename van surveillance en controle aan, net als het steeds zeldzamer worden van stabiele jobs, en de toename van armoede, massaonwetendheid en wetenschappelijke ongeletterdheid — tegenwoordig valt dit samen met de problematiek van ‘fake news’ —. Daarnaast merkt ze op dat de preciaire onderklasse steeds groter wordt terwijl een kleine elite van hoogopgeleiden — de technocraten — het kapitaal en de middelen van productie bezit (Haraway 2000, 305 en 308).

In haar manifesto roept Haraway (2000, 302) dan ook op tot een krachtige oppositie om te overleven: er moet een nieuwe socialistisch-feministische politiek geconstrueerd worden die de impact van wetenschap en technologie op sociale relaties analyseert, bekritiseert en een nieuwe richting tracht uit te sturen. De cyborg kan dienen als voorbeeld voor dit nieuw socialistisch-feminisme waarin contradicties, illegitieme fusies die categorie-overschrijdend zijn zoals die van mens/machine of mens/dier, en diversiteit en verschil mogelijk worden en naar waarde geschat worden (Haraway 2000, 302 en 310). Dat is het affirmatieve project van Haraway dat verschil respecteert en waardeert. Haraway (2000, 310) benadrukt dat er in de vorming van dit nieuwe project en deze illegitieme fusies overigens heel wat plezier valt te

beleven. Dit sluit aan bij wat ik eerder al heb vermeld: plezier en spel zijn van groot belang in het werk van Haraway.

Haraway pleit dus voor het overschrijden van grenzen via wetenschap en technologie, maar Puleo (2012) vraagt dat dit op een behoedzame wijze gebeurt. Wetenschap en technologie nemen immers al snel de overhand als men niet voorzichtig te werk gaat, schrijft ze (Puleo 2012). Ze noemt bijvoorbeeld groepen die zich verzetten tegen GMO's om zo te vermijden dat het voedselsysteem bezet wordt door een aantal bedrijven en monopolies (Puleo 2012, 358). Puleo (2012, 359) erkent dat Haraway deze problematiek onderkent en bijgevolg streeft naar een evenwicht tussen technologische vooruitgang en rechtvaardigheid, bijvoorbeeld via democratische controle. Grebowicz, Merrick en Haraway (2013, 5) stellen voor Haraway te lezen als een voorstander van radicale democratie: Haraways conceptualisering van *companion species* — die ik in het volgende hoofdstuk bespreek — vormt immers een rijke voedingsbodem voor discussies omtrent inclusieve politieke gemeenschappen die de ander niet assimileren, zoals het humanisme dat voorstaat, maar ruimte laten voor verschil en de rijkdom van dat verschil erkennen.

2.1.5 Omgang met technologie

Haraway bekritiseert in *ACM* de manier waarop technologie gebruikt wordt in het huidige westerse kapitalistische systeem. Maar ze laat zich niet meeslepen door hulpeloosheid of het geloof in een technologisch determinisme (Haraway 2000, 294). Dit is een standpunt dat ze overigens herhaalt in *SWTT* (2016a), waar ze schrijft dat ze niet wil geloven in apocalyptische verhalen over het Antropoceen en dus niet in hulpeloosheid noch fatalisme wil vervallen, maar ook niet in een ecocynisme of een techno-optimisme; dat is het geloof in een doorgedreven acceleratie van het kapitalistisch systeem via investeringen in wetenschap en technologie om zo de huidige klimaatcrisis op te lossen. Waar ze in *SWTT* (2016a) het Chthuluceen (cf. supra) naar voren schuift als materieel-semiotische figuur die door middel van verbeelding en het vertellen van verhalen nieuwe mogelijkheden denkbaar maakt, werkt ze in *ACM* de ironische mythe van de cyborg uit. Deze is ook materieel-semiotisch en contradictorisch en biedt de onderdrukten een mogelijkheid tot verzet en het creëren van nieuwe mogelijkheden. Haraways project is er dus één van hoop en mogelijkheden.

Het is daarnaast een chaotisch en onpuur project: Haraway streeft zeker geen puurheidspolitiek na, maar omarmt verschil, tegenstellingen en veranderingen zonder dat die

als negatief ervaren worden. Ze stelt dat het onmogelijk is om onschuldig te leven en handelen op een gedeelde planeet waar we ons altijd al middenin de ‘trouble’ bevinden — zie de titel van haar laatste werk *Staying with the Trouble* (2016a) — en in reeds lopende geschiedenissen geworpen worden. Filosofe Alexis Shotwell ondersteunt dit idee en baseert zich op Haraways werk in haar boek *Against Purity: Living Ethically in Compromised Times* (Shotwell 2016). Ook antropologe Anna Tsing werkt vanuit een feministisch nieuw-materialistische invalshoek — Haraway en Tsing laten zich voor hun eigen werk overigens door dat van elkaar inspireren — die de *entanglement* van materie centraal stelt. Zij merkt op dat we doorheen onze ontmoetingen met anderen bezoedeld worden en dat deze ontmoetingen ons veranderen en vormen (Tsing 2017, 65). Wij ontstaan zo dus uit bezoedeling of ‘contaminatie’ en puurheid is onmogelijk (Tsing 2017, 65). Zij werkt in haar boek *Le champignon de la fin du monde* (2017) uit hoe het samenwerken tussen soorten nieuwe vormen van (over)leven mogelijk maakt en vertelt daarvoor verschillende verhalen die ontstaan rondom de *matsutake* paddenstoel die groeit in door mensen vervuilde bossen en ruïnes. Deze paddenstoel heeft voor haar overleven dus geen puurheid nodig.

Ook Haraway denkt niet dat we van nul kunnen beginnen, met een schone lei. Puurheid en onschuld bestaan niet. Er is dan ook geen terugkeer mogelijk naar een paradijselijke natuurstaat die in de katholieke verbeelding de vorm aanneemt van de tuin van Eden voor de val van de mens. Daarnaast wijst Haraway ook elke hoop op redding af: noch een god, noch het techno-optimisme zullen ons redden. De westerse traditie schrijft voor dat de geschiedenis evolueert naar een uiteindelijke redding van de mens of een definitief einde in een apocalyps, maar Haraway verzet zich tegen dat idee, zowel in *ACM* (2000) als meer recent in *SWTT* (2016a). Ze schrijft het zo in *ACM*:

“This chapter is an argument for *pleasure* in the confusion of boundaries and for *responsibility* in their construction. It is also an effort to contribute to socialist-feminist culture and theory in a postmodernist, non-naturalist mode and in the utopian tradition of imagining a world without gender, which is perhaps a world without genesis, but maybe also a world without end. The cyborg incarnation is outside salvation history.” (Haraway 2000, 292)

Om een betere wereld te creëren, moeten we het dus stellen met de cyborg. Die cyborg komt overigens niet voort uit een pure en ‘natuurlijke’ geboorte, zoals men Jezus in de katholieke traditie voorstelt als geboren uit de maagd Maria, maar is een categorie-overschrijdende illegitieme fusie van mens/dier/technologie. Zij komt niet voort uit een oorspronkelijke eenheid met de moeder of een paradijselijke natuur (Haraway 2000, 292). Zij vindt haar oorsprong, zoals eerder vermeld, in de imperialistische, racistische en seksistische westerse traditie van wetenschap, technologie en politiek, maar kan tegelijkertijd door de onderdrukten aangewend worden vanuit een oppositionele, utopische hoop op verzet, bevrijding en nieuwe positieve mogelijkheden (Haraway 2000, 292). De cyborg kent dus geen eenheid, puurheid of onschuld, maar wordt gekenmerkt door partialiteit, contradicties, ironie en perversiteit (Haraway 2000, 292). Zij bevat tegenstrijdigheden zonder ze op te lossen, is niet utopisch en niet onschuldig (Haraway 2000, 292). De cyborg is een dialectische figuur die contradicties bevat zonder dat deze zichzelf opheffen in een hoger of volgend stadium.

Haraway gelooft niet in een technologisch determinisme noch in een techno-feminisme — in haar nieuw-materialistische denken is er immers geen plaats voor causale structuren en teleologie (Tuin en Dolphijn 2012, 96) — en zet zich daarnaast ook af tegen ecofeministische visies die pleiten voor een terugkeer naar de natuur, en het contact of de eenheid van vrouwen en moeder aarde beklemtonen. Dit idee herhaalt ze in *SWTT* (2016a). Ze sluit *ACM* af met de zin “I would rather be a cyborg than a goddess” (Haraway 2000, 316). Ze verwijst hier naar de ‘Goddess movement’ binnen het feminisme van de jaren 60 in de Verenigde Staten (Senft 2005). Dit is een spiritueel feminisme dat de verbinding tussen vrouw en natuur beklemtoont. Het is een essentialiserende beweging die de nadruk legt op zogezegd typisch ‘vrouwelijke’ kwaliteiten zoals vruchtbaarheid, zorg en moederschap (Rountree 1999, 138). Deze bewegingen willen een terugkeer naar een oorspronkelijke moeder natuur en een natuurlijke, door mensen onaangeraakte wereld. Ze pleiten voor een herwaardering van zogenaamd natuurlijke en essentiële eigenschappen voor vrouwen.

Alleen bestaan die volgens Haraway niet, en is er ook geen onschuldige natuur buiten het culturele domein waar men naar terug zou kunnen keren. Alles werd reeds aangeraakt door mensen, of als dat nog niet het geval was, zal dat het geval zijn. De loutere aanwezigheid van de mens in een bepaald domein betekent dat er menselijke interactie en invloed plaatsvond. Haraway loopt echter het gevaar zichzelf te scharen achter zij die zeggen dat er geen onschuldige natuur bestaat en dat natuur altijd al geïnterpreteerd wordt via cultuur (Puleo 2012, 359). Ze loopt dus het risico de nadruk te leggen op cultuur, wat ze net niet wil doen. Ik gaf in

het eerste hoofdstuk al aan dat het feministisch nieuw-materialisme immers ontstond uit ontevredenheid over het postmodernisme, poststructuralisme en sociaal constructivisme. Volgens Puleo (2012, 361) beschouwt Haraway ‘natuur’ echter als fictie en kan haar denken zo, net als het sociaal constructivisme, gebruikt worden voor de rechtvaardiging van uitbuiting, ontginning en vernieling van wat men als ‘externe’ bronnen beschouwd.

Haraways werk is echter een poging om aan te tonen dat natuur en cultuur één zijn, versmolten en verweven. Zij stelt net dat het hier geen aparte categorieën betreft. Vanaf het moment dat de mens geboren wordt, is zij een biologisch-cultureel wezen, zoals Kirby (2008) dat ook bevestigt. En juist daarom is de figuur van de cyborg zo interessant, zij toont aan dat de mens — deels een biologisch organisme — zich al van het begin af aan in een menselijke en culturele wereld bevindt: de cyborg is niet onschuldig, zij is gemaakt door mensen en kent een lange en complexe geschiedenis. Zij is een mix van organisme en artefact, net zoals mensen dat zijn.

De cyborg is dus een hybride die, zoals vermeld, de grenzen tussen mens/dier, organisme/machine en fysiek/niet-fysiek overstijgt (Haraway 2000, 291 en 293–294). De bressen die de cyborgmythe slaat in de voordien duidelijk afgebakende categorieën, tonen volgens Haraway (2000, 293) ook de mogelijkheden aan tot connectie en intimiteit over grenzen heen. De cyborg kan zo voor verbinding zorgen tussen organisme en artefact, tussen natuur en cultuur. Een op de cyborg gebaseerde politiek opent dus de mogelijkheden voor verbinding over categorieën heen, wat overigens een wederkerend thema is in het werk van Haraway (2008, 2016a, 2016b).

2.1.6 Kritiek en relevantie van de cyborg

Haraway gebruikt de cyborg om aan te tonen dat zij zowel voor onderdrukking als voor bevrijding kan aangewend worden. Dit hoeft niet noodzakelijk contradictorisch te zijn, want ook andere concrete technologieën die voortkwamen uit het militair-industrieel complex zoals de computer en internet kunnen voor beide doelen gebruikt worden. In de jaren 90 werd het internet nog als gemeenschappelijke vrijplaats beschouwd waar ongelimiteerde creativiteit mogelijk was, tegenwoordig raakt het internet steeds verder gefragmenteerd en wordt het zich toegeëigend door technologiebedrijven die monopolies creëren (‘GAFAM’: Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft). Het internet zelf bevat dus contradicties en tegengestelde mogelijkheden. Haraway stelt in *ACM* dat ook de cyborg zowel onderdrukking als bevrijding

kan bewerkstellingen, maar onderbouwt deze stelling verder niet met argumenten. Dit heeft natuurlijk ook te maken met haar onorthodoxe methode van aan filosofie en theorie doen: ze maakt geen gebruik van traditionele argumenten, maar wel van verhalen en mythes (Grebowicz, et al. 2013, 13).

Ook andere lezers van het werk van Haraway bekritisieren haar methode van theoretiseren en het feit dat ze contradicties aanneemt en laat bestaan zonder ze verder op te lossen (cf. Cartmill 1991; Braunstein 2018). Haraway geeft zelf aan dat haar werk niet leidt tot zekerheid, duidelijk afgebakende categorieën of een definitieve waarheidsaanspraak (Schneider 2005; geciteerd in Grebowicz, et al. 2013, 13). Haar werk is pluralistisch en complex en daardoor soms moeilijk te verteren (Grebowicz, et al. 2013, 13). Cartmill (1991) schreef een recensie over Haraways boek *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the world of Modern Science* (1989) waarin hij onder meer aangeeft dat dit boek zichzelf tegenspreekt, historisch bewijs op selectieve wijze interpreteert en de betekenis ervan verdraait, maar dat het onmogelijk is Haraways werk op die basis te bekritisieren, omdat Haraway zelf aangeeft dat deze contradicties en nieuwe interpretaties juist datgene zijn wat ze wil bereiken met haar werk. Ze wil nieuwe manieren van denken en interpreteren vinden en haar werk poogt daartoe een aanzet te geven.

Ook Cook (2004) plaatst kritische kanttekeningen bij de cyborg van Haraway. Ten eerste merkt ze op dat, al stelt de cyborg problematische binarismen in vraag, zij de modern-humanistische verhalen en de daarmee gepaard gaande drang tot dominantie, controle en vooruitgang in stand houdt (Cook 2004, 2). Het christendom en cartesianisme dat traditioneel de zwakheid van het lichaam veronderstellen, wordt ook door deze cyborgmythe ondersteund (Cook 2004, 5). Terwijl het menselijke lichaam eerder androgyn is, schrijft Cook (Cook 2004, 4–5), wordt de cyborg vaak voorgesteld als een verbeterde hypermasculiene figuur. Haraway wou seksueel verschil uitwissen, maar de cyborg reproduceert nu net die genderstereotypelingen. Dat is inderdaad vast te stellen in onder meer populaire *science fiction* films zoals *Bladerunner*, *The Matrix* of *Ghost in the Shell*.

Een tweede kritische kanttekening die Cook (2004, 7) aanhaalt, en die ook opgemerkt wordt door (Sofoulis 2015, 10), is dat Haraway langs de ene kant het geloof in een traditionele verlossingsgeschiedenis afwijst, maar langs de andere kant de cyborg neerzet als zijnde een heilsfiguur: het is een metafoor, identiteit en socialistisch-feministisch politieke tactiek die ons zal redden.

Wat is nu de relevantie van de cyborgmetafoor voor het huidige denken en sociaal-politieke klimaat? Volgens Sofoulis (2015, 10) heeft de cyborg een positieve impact op het verloop van de menswetenschappen. De cyborg is niet puur noch onschuldig en geeft daardoor aanleiding tot een posthumanistisch denken dat zich bewust is van binarismen en dualismen, de cyborg maakt het mogelijk om deze op een nieuwe wijze te interpreteren. Het gaat hier om een conceptuele sprong, schrijft Sofoulis (2015, 10), die een post-dualistisch denken mogelijk maakt en aan de basis ligt van *actor-network theory* (ANT) in de *science and technology studies* (STS) en van een post-essentialistisch feminisme.

Ook vandaag nog blijft de cyborg een relevante figuur of metafoor voor het denken omdat de wereld zoals Haraway die in 1985 beschreef, nu nog steeds zo bestaat, maar in een doorgedreven versie. Maar, schrijft Sofoulis (2015, 11), de echte relevantie van de cyborg schuilt in de vraag die eraan vooraf gaat: “What new myths and metaphors can help us frame our political languages and analyses of science of technology (and their associated conditions of production) in order to resist domination?” Het is nu aan ons, stelt Sofoulis (2015, 10), om nieuwe antwoorden en metaforen te vinden die ons helpen beter te denken en die een antwoord bieden op concrete sociale en materiële problemen.

Haraway zet het werk dat ze aanvangt met de cyborg zelf verder en blijft op zoek gaan naar nieuwe verhalen, mythes en metaforen om de *entanglement* van natuur, cultuur, wetenschap en technologie weer te geven en de machtsverhoudingen en socio-economische ongelijkheden die doorheen dit proces ontstaan, aan te kaarten. In *TCSM* en *WSM* ontwikkelt ze zo de figuur van de *companion species*. Daar werkt ze ook de idee van *kin* al uit. Beide figuren herneemt ze in *SWTT*. In de volgende twee deelhoofdstukken bespreek ik deze figuren. In het laatste hoofdstuk zal ik me concentreren op de mens-smartphone assemblage die ik onder meer vanuit Haraways figuur van de cyborg zal benaderen. In *ACM* zitten immers heel wat elementen die gelinkt kunnen worden aan onze omgang en *entanglement* met technologie en meer specifiek, smartphones. Ik ga in dat laatste hoofdstuk vanuit een posthumanistisch en feministisch nieuw-materialistisch kader na wat de impact van de smartphone als cyborg is op het mensbeeld. Hoe wordt dit mensbeeld in vraag gesteld door het gebruik van technologie, en meer bepaald, van smartphones?

2.2 *Companion species*

2.2.1 Posthumanisme, feministisch nieuw-materialisme en *companion species*

In het voorgaande deelhoofdstuk gaf ik aan dat de cyborg een posthumanistische figuur is die grenzen vervaagt en toelaat categorieën te overstijgen. Het is een hybride figuur die in vraag stelt wat het betekent om mens te zijn. Zij kreeg vorm vanuit Haraways socialistisch-feministische invalshoek en is een instrument dat zowel door onderdrukker als onderdrukte benut kan worden. Haraway staat hier een relationele ontologie voor die, zoals het feministisch nieuw-materialisme dat theoretiseert, nieuwe verbindingen tussen hybride en radicaal verschillende subjecten mogelijk maakt. Dit posthumanisme en feministisch nieuw-materialisme vormt de rode draad doorheen het werk van Haraway dat zowel primaten, cyborgs als *companion species* en *kin* behelst (Barad 2008, 126).

De subjecten die Haraway beschrijft en uitwerkt via haar denken overstijgen vaststaande categorieën en doen de grenzen ertussen vervagen (Braidotti 2019, 34). Zoals ik in het voorgaande deelhoofdstuk opmerkte, is Haraways werk geen puurheidspolitiek. De cyborg is een onzuivere, niet onschuldige figuur die ontstaat uit de illegitieme fusie van biologie en technologie. Ook de andere figuren van Haraway, zoals de *companion species*, versmelten natuur en cultuur: het gaat om ‘naturecultures’ (Haraway 2016b, 93) of ‘natuurlijkculturele’ (*eigen vertaling*) figuren die het continuüm tussen natuur en cultuur belichamen en concretiseren. Biologie is dus van belang, maar cultuur, de omgeving en de concrete geschiedenissen zijn dat ook. Het aloude *nature-nurture* debat wordt hier voorbijgestreefd: bij Haraway en andere posthumanistische en feministisch nieuw-materialistische theoretici is geen van beide dominant, maar gaan beide polen samen op. Zij theoretiseren een relationele ontologie.

Deze relationele ontologie stelt het bestaan van het relateren zelf voorop: de domeinen (zoals die van ‘natuur’ en ‘cultuur’), de actoren die in die domeinen voorkomen, de relaties tussen de actoren en de grenzen tussen de domeinen ontstaan doorheen dit relateren (Tuin 2018, 269). Zij bestaan niet voorafgaand aan het relateren, maar het is doorheen het relateren dat zij gevormd worden (Haraway 2008, 17). Daarnaast zijn domeinen, actoren en relaties intrinsiek met elkaar verstrengeld of *entangled*. Het relateren zelf heeft dus de ontologische prioriteit. Natuur en cultuur, biologie en geschiedenis, kunnen onmogelijk gescheiden worden, stellen Haraway en andere posthumanistische en nieuw-materialistische denkers (Tuin 2018, 269). Zij

onderzoeken het moderne denken om na te gaan hoe het daar wel mogelijk wordt gemaakt deze domeinen toch als duidelijk afgebakende domeinen te beschouwen, hoe en waar de vaste grenzen tussen domeinen getrokken worden, en in het voordeel van wie (Tuin 2018, 269). Zij analyseren onder meer concrete machtsrelaties, Haraway doet dit bijvoorbeeld op basis van haar socialistisch-feministische overtuiging.

De posthumanistische en feministisch nieuw-materialistische filosofieën verstrengelen en verweven dus wat voordien als duidelijk afgelijnde categorieën en domeinen beschouwd werden. Waar het subject in het cartesianisme en het humanisme voorgesteld wordt als zijnde een onafhankelijk, rationeel, individueel en autonoom subject, pleiten deze nieuwere filosofieën ervoor verstrengeling, verbinding en de ontologische prioriteit van het relateren centraal te stellen. Voor Haraway betekent dat onder meer dat de mens zijn illusies van “separation, self-certainty, and innocence” achter zich moet laten en zijn afhankelijk van anderen en de wederkerigheid van zijn relaties moet erkennen (Haraway 2008, 75). Posthumanisme en nieuw-materialisme laten toe om de mens niet langer centraal te stellen in de wereld, maar af te stappen van het antropocentrisme, en de menselijke uniciteit en de wereld te beschouwen als *more-than-human* (Åsberg, et al. 2015, 151). Het opent de weg naar een *multispecies* denken dat ook tot uiting komt in de werken van Haraway die ik hier zal bespreken.

In *TCSM* en *WSM* tracht Haraway om menselijke en niet-menselijke werelden te verenigen en de aandacht te richten op dat wat lang buiten beschouwing bleef, namelijk niet-menselijke werelden en verschil. Een veelvoorkomende kritiek op dit posthumanistische denken dat het onderscheid maakt tussen menselijke en niet-menselijke wereld, of mens en niet-mens, is dat het nog steeds de mens als norm voorop stelt (cf. Weisberg 2009; Puleo 2012; Žižek 2016; Kirksey 2018; Mazurov 2018). De notie van de niet-mens impliceert dan een gebrek (Kirksey 2018, 265). Het posthumanisme zou er dus niet geheel in slagen het antropocentrisme te verlaten en neemt nog steeds de mens als ijkpunt. Kirksey (2018, 265) stelt daarom voor te spreken over ‘multispecies studies’. ‘Niet-mensen’ of andere soorten en wezens worden dan niet louter voorgesteld als gebrekkige, want niet-menselijke, actoren die — zoals het feministisch nieuw-materialisme dat theoretiseert — weliswaar actief deelnemen aan het relateren en het vormen van werelden (Kirksey 2018, 265). In de *multispecies studies* komt de klemtoon te liggen op de ‘multitude’, op de veelheid en variëteit aan soorten die met *elkaar entangled* zijn en elkaar en elkaars werelden constitueren doorheen het relateren (Kirksey 2018, 265). Daarnaast gaan *multispecies studies* ook over de kunst van het observeren, schrijft Kirksey (2018, 265). Ook Haraway beklemtoont dit belang van observatie en verschil in *TCSM*,

WSM en *SWTT*. Haraway (2008, 4–5) gebruikt een foto van een veelsoortige assemblage van organische en culturele elementen om de *entanglement* van vele soorten concreet te maken: deze assemblage lijkt, vanuit een menselijke blik, op een hond en is een soort kunstwerk dat door de samenwerking van soorten is kunnen ontstaan. Het is een concrete natuurlijk-culturele figuur die zich in een concreet bos bevindt, op een concreet moment, en waarbij steen, mos en andere organische elementen samen deze figuur vormden. Maar het is de mens die dit beeld kan opmerken, er een hond in kan herkennen en het kan erkennen als zijnde kunst en daar iets mee kan doen. In dit geval werd er een foto van de assemblage genomen die dan werd afgedrukt in Haraways boek. Dit concrete voorbeeld toont de verwevenheid aan van natuur, cultuur en een veelheid aan soorten.

Deze *entangledness* van soorten, domeinen en werelden maakt deel uit van de aardse conditie van alle actoren die op aarde leven, stellen feministisch nieuw-materialisten (Thiele 2014, 22). Dat kan onder meer gaan over planten, micro-organismen, dieren en mensen. Latour spreekt in *Face à Gaïa* (2015) over ‘Terriens’ om deze band met de aarde te benadrukken. Ook Haraway legt de nadruk op de aarde. Ze expliciteert dit in *SWTT* (2016a, 31 en 173 noot 4): de naam van het nieuwe tijdperk dat ze daar voorstelt, het Chthuluceen, dat zal volgen op het Antropoceen en de nadruk legt op de *entangledness* van soorten, komt van het griekse *khthōn* dat ‘aarde’ betekent. Het is een nieuw tijdperk waarin de aardse en materiële krachten van belang zijn: ze verwijst naar spinnen, aardwormen, microben, maar ook naar abiotische krachten zoals licht, temperatuur en straling. Haraway pleit ervoor het tijdperk van de ‘Mens’, het Antropoceen, achter zich te laten, en zo snel mogelijk het tijdperk van het Chthuluceen, dat van aardse krachten, *entanglement* en *companion species*, te betreden. Individuen leven daar niet langer afgescheiden van anderen, maar moeten er goed leren leven en sterven met elkaar (Haraway 2016a).

2.2.2 Van *A Cyborg Manifesto* naar *The Companion Species Manifesto* en *When Species Meet*

ACM werd voor het eerst gepubliceerd in 1985 en *TCSM* werd oorspronkelijk gepubliceerd in 2003. De centrale thema’s uit beide werken werden hernomen en verder uitgediept in *WSM* dat verscheen in 2008. Beide manifesto’s zijn kritische manifesto’s die op basis van Haraways socialistisch-feminisme oproepen tot rechtvaardigheid, verzet tegen onderdrukking en verbinding met de anderen waarmee we deze aarde delen (Haraway en Wolfe 2016, 219). Het

grote verschil is dat *ACM* is ontstaan uit woede, terwijl *TCSM* vanuit liefde is geschreven, vertelt Haraway in een interview met Wolfe (Haraway en Wolfe 2016, 219). Daarnaast is *TCSM* ook intiemer en kwetsbaarder want Haraway neemt er het woord in de eerste persoon (Haraway en Wolfe 2016, 218).

De manifesto's vertonen wel overeenkomsten wat betreft de thematiek: het gaat over biopolitiek, ecologisch denken en biotechnopolitiek, dat wil zeggen over de noodzakelijkheid om zowel het organische als het technologische te belichten, en het menselijke en niet-menselijke, zonder deze te beschouwen als duidelijk van elkaar te onderscheiden categorieën (Haraway en Wolfe 2016, 262). Beide manifesto's halen vanuit een posthumanistische kader de grenzen tussen categorieën neer, ontkennen essenties, en benadrukken het belang van verzet, plezier en verbinding.

Het gaat in beide manifesto's dus om een affirmatieve biopolitiek die niet enkel focust op de kwetsbaarheid van het leven dat is blootgesteld aan geweld, maar dat ook het belang van het leven zélf erkent en zelfs plezier vindt in de verstrengeling van het eigen leven en de eigen dood met die van anderen (Haraway en Wolfe 2016, 226). Voor Haraway leidt deze affirmatieve biopolitiek en de feministisch nieuw-materialistische relationele ontologie die ze voorstaat, tot een bepaalde ethiek. Deze komt zowel tot uiting in *TCSM* als in *WSM*, en later ook in *SWTT*. Omwille van de onderlinge afhankelijkheid en verstrengeling van actoren en werelden, bezitten actoren wederzijdse ethische verplichtingen. Haraway onderstreept in haar ethische project het belang van het verantwoordelijkheid opnemen voor de ander — waarvoor ze de term 'response-ability' gebruikt, die ik verderop zal uitleggen —, en van zorg, aandacht en observatie. Tegelijkertijd gaat het er in haar werk ook om, om niet te vluchten in een techno-optimisme of in de hoop op redding — bijvoorbeeld via het geloof in een god of in onsterfelijkheid, zoals het transhumanisme dat nastreeft —, maar moet men beseffen en accepteren dat de dood onvermijdelijk is. Dat hoeft niet negatief te zijn, stelt Haraway. Zij spreekt liever over 'compost' en 'composting', dan over 'posthumanisme' (Haraway en Wolfe 2016, 228): *companion species* moeten goed samen leren leven en sterven en vergaan uiteindelijk weer tot stof en dienen dan als voedingsbron voor wat komen zal.

2.2.3 Wat zijn *companion species*?

In *TCSM* legt Haraway uit wat de betekenis is van de term 'companion species'. Het gaat hier niet louter om 'companion animals', dus huisdieren, maar is breder dan dat (Haraway 2008, 16;

Haraway en Wolfe 2016, 215). Het is wel zo dat Haraway, zeker in *TCSM*, voornamelijk focust op het vertellen van verhalen over de interacties tussen honden en mensen, en in de eerste plaats over de relatie met haar eigen hond, Ms. Cayenne Pepper (Haraway 2016b, 93). Dit past binnen haar nominalistische overtuiging die stelt dat alleen particulieren bestaan, dus geen essenties noch universele categorieën: het is daarom dat Haraway veelvuldig gebruik maakt van historisch gesitueerde verhalen over concrete personen, dieren en situaties. Ook de term ‘companion species’ mag niet opgevat worden als een categorie, stelt Haraway, want daar is geen plaats voor in haar posthumanistische project. *Companion species* verwijst dus niet naar een categorie, maar naar een manier van zijn die de nadruk legt op het relateren en het ‘samen worden’, of het ‘becoming with’, zoals Haraway dat schrijft (Haraway 2008, 16–17). Het is een posthumanistisch concept dat komaf maakt met het antropocentrisme en de menselijke uniciteit. Haraway (2008, 16) beschrijft het als een ‘richer web’ en betreft de metafoor van het web op *companion species* om duidelijk te maken dat het ook hier weer om verwevenheid, verknoping, verstrengeling en *entanglement* gaat. Dit denken over *entanglement* is ook zeer sterk aanwezig in Haraways ideeën omtrent *kin* en het Chthuluceen.

Zowel in *TCSM* als in *WSM* en in het interview met Wolfe (Haraway en Wolfe 2016) geeft Haraway een etymologische duiding van de term ‘companion species’. Het eerste deel van de term, ‘companion’, verwijst onder meer naar het Latijnse *cum panis* dat ‘with bread, at table together’ betekent (Haraway en Wolfe 2016, 215 en 270). Het werkwoord ‘to companion’ gaat over gezelschap houden, vergezellen (Haraway 2008, 17). Dit kan seksuele connotaties hebben, schrijft Haraway, maar het kan ook gaan om (samen) eten en gegeten worden: “We are those who are at risk to each other, who are each other’s flesh, who eat and are eaten, and who get indigestion [...]” (Haraway en Wolfe 2016). Het concept ‘companion species’ verwijst dus niet altijd naar positieve en egalitaire relaties, integendeel, de relaties kunnen ook gewelddadig zijn of instrumenteel. Volgens Haraway mogen mensen dieren wel degelijk op instrumentele wijze gebruiken, bijvoorbeeld als voedsel of als proefdieren (cf. Haraway 2008, 71). Weisberg (2009) en Potts (Potts en Haraway 2010) bekritisieren deze opvatting want Haraway lijkt hier immers niet af te stappen van het antropocentrische standpunt dat ze net wil verlaten. Ik zal verderop dieper op deze kritiek ingaan. Het eerste deel van de term ‘companion species’ gaat dus over het — niet altijd egalitaire of pacifistische, maar wel altijd respectvolle — samen leven en sterven van soorten, organismes en hybriden op deze aarde (Haraway en Wolfe 2016, 216). Het legt de nadruk op het relateren, de interacties en op sympoiese. Dat is het ‘samen worden’ waarover ik meer zal vertellen in het derde deelhoofdstuk dat handelt over *kin*.

Het tweede deel van de term beslaat ook een veelheid aan betekenissen: ‘species’ komt van het Latijnse *specere* dat onder meer ‘to look’ en ‘to behold’ kan betekenen (Haraway 2008, 17). Het heeft de dubbele betekenis van het verwijzen naar zowel het specifieke en particuliere, als naar een klasse van individuen met gedeelde eigenschappen (Haraway 2008, 17). Daarnaast bestaat er discussie over de term ‘species’ of ‘soort’: gaat het hier om een biologische realiteit of om een louter taxonomische en dus culturele conventie? Biologen gebruiken de mogelijkheid tot seksuele reproductie immers om te bepalen welk organisme tot een bepaalde soort hoort (Haraway 2008, 17). Dat heeft tot gevolg dat organismen die zich op een andere wijze reproduceren, zoals bacteriën of raderdieren (cf. *infra*) die gebruikmaken van laterale genenuitwisseling, niet eenvoudig in zo’n taxonomie kunnen worden opgenomen. Haraway haalt deze problematiek aan om aan te geven hoe het spreken over soorten samenhangt met een normerend en discriminerend discours. Dit denken over soorten zet het problematische antropocentrisme van het humanisme verder, net zoals het koloniale, imperialistische, racistische en seksistische denken dat, aldus Haraway, kon bloeien doorheen dit humanisme (Haraway 2008, 18). Het plaatst de universele, autonome en rationele ‘Man’ tegenover de ‘Ander’: de gekoloniseerde, de tot slaaf gemaakt, de niet-burger en het dier (Haraway 2008, 18). Dit wordt duidelijk in het denken over ‘bedreigde diersoorten’ en in het linken van de ‘Vrouw’ aan haar fertiliteit en reproductieve functie, wat essentialiserend werkt (Haraway 2008, 18). ‘Species’ verwijst echter ook naar *respecere*, respect: “To hold in regard, to respond, to look back reciprocally, to notice, to pay attention, to have courteous regard for, to esteem” (Haraway 2008, 19). Respect gaat dus over het kijken naar, opmerken en observeren van, en aandacht hebben voor de ander. In *TCSM*, *WSM* en *SWTT* verbindt Haraway haar ontologie met deze ethiek die pleit voor respect, aandacht, nieuwsgierigheid en observatie van de ander. Ik zal dat verderop duiden.

De term ‘companion species’ is dus een complexe term met een veelvoud aan betekenissen die Haraway toelaat om licht te werpen op datgene wat tot dan toe afwezig was, op de ‘Ander’. Via de *companion species* tracht Haraway de concrete verhalen, geschiedenissen en relaties aan het licht te brengen om zo af te stappen van het antropocentrisme, de menselijke uniciteit en raciale en seksistische discoursen (Haraway 2008, 18). De mens is immers niet alleen op aarde, maar staat in verbinding met vele anderen: “Species interdependence is the name of the worlding game on earth, and that game must be one of response and respect” (Haraway 2008, 19). Haraway gebruikt de figuur van de *companion species*, net zoals ze dat eerder deed met de figuur van de cyborg, om de verbeelding te oefenen, aandacht te hebben

voor verbinding en relaties en om nieuwe mogelijkheden voor een meer rechtvaardige wereld en een beter leven en sterven denkbaar te maken.

2.2.4 Natuur/cultuur

Doorheen de verhalen in *TCSM* en *WSM* toont Haraway aan dat natuur, cultuur, technologie en wetenschap geen autonome, onafhankelijke categorieën zijn, maar wel intrinsiek met elkaar verweven zijn. Ze verkiest daarom te spreken over ‘naturecultures’. Zo is de behendigheidstraining die Haraway met de hond Cayenne uitvoert een voorbeeld van de versmelting van natuur en cultuur (Haraway 2008, 227). Daarnaast kreeg Cayenne een chip in haar nek geïmplanteerd om zo geïdentificeerd te kunnen worden, terwijl Haraway via haar identiteitskaart geïdentificeerd kan worden (Haraway 2016b, 93). Ook in dit voorbeeld zijn technologie, cultuur en natuur verweven. Verder toont het aan dat zowel Cayenne als Haraway onderworpen zijn aan een breder biopolitiek discours omtrent zuiverheid, puurheid, traceerbaarheid en veiligheid (Haraway en Wolfe 2016, 222).

Dat Haraway en Cayenne hier nu samen bestaan en samen leven en spelen is ook geen louter biologisch gegeven, maar boogt op een lange geschiedenis:

“In layers of history, layers of biology, layers of naturecultures, complexity is the name of our game. We are both the freedom-hungry offspring of conquest, products of white settler colonies, leaping over hurdles and crawling through tunnels on the playing field.”
(Haraway 2016b, 94)

Beiden zijn het product van een al dan niet toevallige samenloop van omstandigheden doorheen de geschiedenis en bevinden zich hier nu samen in het spel en de behendigheidstraining die ze gezamenlijk ondernemen op het speelveld. De verhalen die Haraway vertelt over andere *companion species* zijn ook niet eenduidig omdat lichamen en genen zich doorheen hun geschiedenis en evolutie steeds in meerdere en verschillende richtingen verplaatsen en zo steeds aanleiding geven tot iets nieuws en onverwachts (Haraway 2016b, 101). De verhalen en geschiedenissen zijn dus veelvoudig en complex. Haraway poogde deze complexiteit al weer te geven via de figuur van de cyborg, maar schuift in *TCSM* en *WSM* de *companion species*, voornamelijk in de vorm van de hond, naar voren omdat deze het misschien nog beter duidelijk

maakt (Haraway 2016b, 102). Voor Haraway is de cyborg nu een jongere broer of zus geworden in een veel grotere familie van *companion species* (Haraway 2016b, 103).

Haraway pleit er dus voor de complexe geschiedenis waaraan vele soorten meeschrijven onder de aandacht te brengen. Ze past dat in *TCSM* toe door de meervoudige verhalen te vertellen die het ontstaan van elke concrete hond verklaren, maar streeft geen volledigheid na want dat is onmogelijk. Ze merkt op dat elke concrete hond niet ‘zuiver’ geboren wordt als ‘puur natuur’, maar dat in elke specifieke hond vele verhalen en geschiedenissen samenkomen die sociaal-economische aspecten zoals gender, klasse en raciale categorieën met elkaar verbinden. Dit toont ze onder meer aan in de volgende passage:

“In my own personal-historical natureculture, [...]. Through their dogs, people like me are tied to indigenous sovereignty rights, ranching economic and ecological survival, radical reform of the meat industrial complex, racial justice, the consequences of war and migration, and the institutions of technoculture. [...] When “purebred” Cayenne, “mixed-breed” Roland, and I touch, we embody in the flesh the connections of the dogs and the people who made us possible.” (Haraway 2016b, 189)

De veelheid aan en meervoudigheid van geschiedenissen is dus van groot belang bij Haraway en puurheid is onmogelijk. *Companion species* zijn tot op het niveau van het lichaam gevormd door dat wat voorafging. Natuur, cultuur en geschiedenissen komen als het ware samen in het vlees (Haraway en Wolfe 2016, 221). Het is hier dat het belang van belichaming — dat afkomstig is uit het feministische denken — in het werk van Haraway duidelijk naar voren komt. Daarnaast is Haraway in dit denken over belichaming en de éénheid van materialiteit en semiotiek, dus van materie en betekenis, ook beïnvloed door het katholicisme en de fenomenologie van Maurice Merleau-Ponty. In het laatste hoofdstuk zal ik deze ideeën toepassen op onze omgang met technologieën, zoals de smartphone, en op de mens-smartphone assemblage.

Companion species, cyborgs en honden zijn voorbeelden van materieel-semiotische figuren. In het feministisch nieuw-materialisme wordt er niet enkel *over* materie gesproken, maar komt materie zelf ook aan het woord (Tuin en Dolphijn 2012, 90). Materie wordt er levend en neemt actief deel aan het vormen van werelden. Het object is niet langer passief en een receptor voor betekenis, maar neemt zelf deel aan het betekenisgevend project (Tuin en

Dolphijn 2012, 110). Noch taal/cultuur, noch materie/natuur zijn in het feministisch nieuw-materialisme dominant; er wordt juist komaf gemaakt met dit valse dualisme (Tuin en Dolphijn 2012, 97). In plaats daarvan komt de nadruk er te liggen op ‘naturecultures’ en op het ‘materieel-semiotische’.

Om dit concreet te maken, gebruik ik het voorbeeld dat Haraway geeft in *WSM* (Haraway 2008, 26). Zij vertelt dat primatologe Barbara Smuts bestudeert hoe bavianen elkaar begroeten. Smuts denkt dat deze begroeting belichaamd is: de bavianen maken gebruik van hun lichaam en dus van fysieke en materiële wijzen van communiceren om elkaar te begroeten. Maar deze begroetingen hebben een *betekenis* die óók een impact heeft op de concrete relaties die zich vormen tussen individuele bavianen onderling. Dat betekent dat de begroetingen niet louter lichamelijk of materieel zijn, maar ook betekenisdragend of semiotisch.

Verderop in *WSM* schrijft Haraway dat het materieel-semiotische ook ‘troop’ en ‘vlees’ met elkaar verbindt (Haraway 2008, 383 noot 11). In de voedingsindustrie bijvoorbeeld worden dieren gezien als ‘bioreactoren’ en leveranciers van vlees en andere grond- en voedingsstoffen: het materiële dier krijgt zo een bepaalde betekenis en wordt beschouwd als iets anders dan wat het werkelijk is. Haraway noemt dit “the implosion of trope and flesh” (Haraway 2008, 383 noot 11). Daarnaast grijpt Haraway ook terug naar haar katholieke opvoeding om het concept ‘materieel-semiotisch’ uit te leggen, zij doet dit aan de hand van de theorie van de transsubstantiatie. Het ‘woord’ van Jezus wordt daar ‘vlees’, semiotiek wordt materie: brood en wijn zijn de materiële objecten die gegeten en gedronken worden en die gelijkstaan aan het lichaam en het bloed van Christus, dat katholieken letterlijk tot zich nemen in de Eucharistie (Haraway en Wolfe 2016, 268). Haraway verwijst naar het structuralisme van De Saussure en zegt dat de relatie tussen betekenis en betekenaar arbitrair is binnen het structuralisme en het poststructuralisme, maar dat dit niet het geval is binnen het katholicisme waarin het woord letterlijk moet opgevat worden als zijnde vleesgeworden (Haraway en Wolfe 2016, 268). Vanuit haar feministisch nieuw-materialistische overtuiging kan zij zich beter aansluiten bij de theorie van de transsubstantiatie, dan bij (post)structuralisme. Betekenis en materialiteit zijn er immers nauw met elkaar verbonden. Haraway geeft in haar interview met Wolfe aan dat deze vroege invloed van het katholicisme op haar ontwikkeling zeker heeft bijgedragen tot haar afkeer van dualismen tussen lichaam en geest, of mens en niet-mens (Haraway en Wolfe 2016, 268).

2.2.5 *Companion species en significant others*

De honden die Haraway in *TCSM* en *WSM* gebruikt voor haar denken over *companion species* zijn materieel-semiotische figuren, dus met een materiële basis in de werkelijkheid. Ze dienen niet louter als metafoor voor het uitwerken van theorie (Haraway 2016b, 97). Van belang is dat het gaat om concrete, levende organismen waarmee de mens interageert en samenleeft. Daarnaast zijn zij natuurlijk deels semiotisch: wie of wat honden exact zijn, is geen puur natuurlijke aangelegenheid, maar wordt meebepaald door hun omgang met mensen en andere soorten en door hun complexe geschiedenissen. Om dit aan te tonen, vertelt Haraway heel wat verhalen die uiteenlopende elementen zoals de tweede wereldoorlog, internationale verhuizingen, het fokken van honden om te voldoen aan de vraag naar herdershonden of waakhonden, het beschermen van bepaalde hondenrassen vanuit kapitalistische of utilitaire overwegingen, het instrumentele gebruik van honden voor deelname aan schoonheidswedstrijden, enz. met elkaar verbinden (Haraway 2016b).

Haraway valt ook terug op het vertellen van haar relatie met haar eigen hond, Ms. Cayenne Pepper. Doorheen haar verhalen geeft ze weer hoe Haraway en Cayenne elkaars werelden vormgeven via hun relateren en via de behendigheidstraining waar ze zich wekelijks samen in oefenen (Haraway 2016b, 93). Haraway en Cayenne zijn dus *companion species*: mens en niet-mens treden in interactie met elkaar en leren doorheen hun relateren van elkaar (Haraway 2016b, 94–95). Zo leren ze hoe met elkaar te communiceren, zonder daarvoor over een gemeenschappelijke taal te beschikken. Daarnaast zijn Cayenne en Haraway ook *significant others*, betekenisvolle anderen, die een intieme, persoonlijke relatie met elkaar opbouwen. Zowel *companion species* als *significant others* kenmerken zich door de wederzijdse invloed die ze hebben op elkaar, tot op het niveau van het ‘vlees’. Ze ‘maken’ elkaar in de letterlijke betekenis van dat woord en vormen elkaars wereld en elkaars lichaam. Haraway bedoelt dat letterlijk: wanneer Cayenne Haraways mond likt, wisselen hun lichamen en immuunsystemen belangrijke informatie uit (Haraway 2016b, 94). *Companion species* beïnvloeden elkaar dus tot op cellulair niveau (Haraway 2016b, 94). In het laatste hoofdstuk zal ik aantonen hoe ook onze omgang met technologie, en specifiek de smartphone, ons tot op het niveau van ons lichaam beïnvloedt.

Companion species zijn daarnaast ook nauw verwant met het concept ‘kin’, dat Haraway uitwerkt in *TCSM*, *WSM*, *SWTT* en in *Making Kin in the Chthulucene: Reproducing Multispecies Justice* (2018). Ik ga dieper in op het verschil tussen beide concepten in het

volgende deelhoofdstuk over *kin*. *Kin* gaat over het aangaan van familiebanden die niet gebaseerd zijn op bloedverwantschap of genetische relaties en zich niet beperken tot leden van dezelfde soort. Zowel *companion species*, *significant others* als *kin* hebben steeds betrekking op concrete, contingente relaties die zijn ingebed in een context (Haraway 2016b, 101). Deze relaties komen voort uit een veelheid aan verschillende geschiedenissen en zetten zichzelf verder in een gedeelde toekomst (Haraway 2016b, 100). Deze relaties verlopen niet altijd harmonieus, zoals ik verderop zal aangeven, maar zijn wel noodzakelijk omdat *companion species* hun werelden en de planeet aarde noodgedwongen met elkaar delen. In *SWTT* plaatst Haraway dit idee in de context van de huidige planetaire crisis, die men aanduidt met de term ‘Antropoceen’, en pleit ze ervoor deze periode achter zich te laten via een snelle overgang naar het Chthuluceen.

De relaties met deze anderen zijn ‘partial connections’ of gedeeltelijke connecties, stelt Haraway, en ze baseert zich daarvoor op de term van de antropologe Marilyn Strathern (Haraway 2016b, 100). Dat betekent dat de actoren of partners deel uitmaken van de relaties en er niet los van gezien kunnen worden (Haraway 2016b, 100–101). Dit idee haalde ik al aan in het eerste hoofdstuk over het feministisch nieuw-materialisme. Deze stroming stelt dat het relateren vooraf gaat aan de relaties, actoren en werelden, en dat het pas doorheen dat relateren is dat zij gevormd worden. Ook Haraway hangt dit standpunt aan.

Aan dit denken over *companion species*, *significant others* en *kin* verbindt Haraway een ethische houding. Zij pleit ervoor de ander in zijn andersheid of verschil te benaderen vanuit een houding van respect, openheid en nieuwsgierigheid. De ander mag niet beschouwd worden als een loutere reflectie van de eigen intenties, want dat zou een antropocentrisme zijn, maar moet met een open blik benaderd worden opdat zij werkelijk gezien kan worden in haar verschil (Haraway 2016b, 120).

2.2.6 *Companion species* en hoe met elkaar om te gaan

2.2.6.1 Ethiek: respect voor verschil, kijken, aandacht, observatie, openheid en nieuwsgierigheid

Haraway verbindt dus een ethische houding aan onze omgang met *companion species*, *significant others* en *kin*. Ze pleit voor respect voor verschil, het werkelijke *zien* van de ander, observatie van, aandacht voor en nieuwsgierigheid naar de ander, en voor ‘response-ability’.

Een term die zowel het belang van een respons — en dus wederkerigheid — als dat van het nemen van verantwoordelijkheid onderstreept (Haraway 2008, 236). In de omgang met anderen, is het aangenaam om dit respect en deze wederkerigheid te ervaren, schrijft Haraway (2008, 236). Dit betekent dat respons nooit een koelbloedige abstracte calculatie mag zijn — zoals dat het geval kan zijn bij een utilitaristische kosten-baten analyse, bijvoorbeeld omtrent het gebruik van proefdieren in de biomedische ethiek —, maar dat de respons altijd concreet is en aangepast aan de ander en aan de situatie (Haraway 2008, 227). Deze omgang met anderen is immers altijd gesitueerd in plaats en tijd en heeft betrekking op concrete relaties met concrete anderen. Voor het juiste reageren is het van belang om de partners in de relaties als subjecten te zien, hen werkelijk te *zien*, en te respecteren. Haraway herinnert eraan dat de term ‘species’ in *companion species* van het Latijnse *respecere* afkomstig is, dat onder meer gaat over ‘zien’ en ‘kijken’ (Haraway 2008, 19). Daarnaast verwijst ze ook naar het belang van ‘face’: “We are face-to-face, in the company of significant others, companion species to one another” (Haraway 2008, 93). Met het hebben van ‘face’ of een gelaat verwijst ze naar een concept van filosoof Emmanuel Levinas dat aangeeft dat de ander als subject moet beschouwd worden waarmee er gecommuniceerd kan worden (Haraway 2008, 25). Hij doet zo een ethische appel om de ander niet als object te beschouwen.

Haraway vraagt dus om openheid en nieuwsgierigheid naar de ander door deze te aanschouwen en werkelijk te zien. Op deze manier kan er in communicatie getreden worden met de ander, zonder dat men daarvoor een gemeenschappelijke taal moet delen of moet spreken. In *WSM* verwijst Haraway naar Jacques Derrida’s lezing *And Say the Animal Responded?* van 1997 (Haraway 2008, 19–20). In die lezing keert Derrida zich tegen het idee dat het dier alleen in staat is tot ‘reactie’, als ware het dier een machine of een automaat zoals Descartes dat stelde (Haraway 2008, 19). Later, in het werk *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*³ vermeldt Derrida dat dieren in staat zijn terug te kijken naar de mens — waardoor de relatie tussen dier en mens in zekere zin wederkerig wordt — en dat het dier bij die interactie werkelijk *aanwezig* is (Haraway 2008, 19). Hij kwam tot dit idee doordat zijn eigen, reële en concrete kat hem op een keer bekeek terwijl hij in de badkamer bezig was. De kat kan weliswaar niet spreken, schrijft Derrida, maar kan misschien wel reageren: niet in de betekenis van het geven van een automatische reactie, maar in de zin van het geven van een

³ De oorspronkelijke titel in het Frans is *L’Animal que donc je suis* en is het eerste deel van een door Derrida gegeven voordracht in 1997. Het verscheen in 2002 voor het eerst in gepubliceerde versie.

antwoord of respons (Haraway 2008, 20). Naar aanleiding van dit essay, stelt Haraway dat ook *companion species* ‘aanwezig’ kunnen zijn (Haraway 2008, 237).

Helaas gaat Derrida niet ver genoeg, schrijft Haraway (2008, 20), en kijkt hij niet *terug* naar de kat: hij stopt net voor hij beseft dat respect ook *respecere* betekent, of (terug)kijken naar datgene of diegene waarmee men in interactie treedt. Het is dit (terug)kijken en deze wederkerigheid in de interactie waarmee *companion species* aantonen dat ze hun verplichting tot *response-ability* opnemen (Haraway 2008, 20). *Companion species* hebben immers verschillende verplichtingen om goed samen leven en sterven op deze gedeelde planeet mogelijk te maken. Eén daarvan is nieuwsgierigheid: men moet nieuwsgierig zijn naar de ander (Haraway 2008, 20). Door zijn gebrek aan nieuwsgierigheid die ochtend in zijn badkamer, toen zijn kat naar hem keek, miste Derrida volgens Haraway “a possible invitation, a possible introduction to other-worlding” (Haraway 2008, 20). Derrida’s kat nodigde hem uit tot terugkijken, tot een vorm van communicatie, wat betekent dat zij hem toeliet in haar significant andere wereld, maar Derrida was niet in staat dit te zien en nam de uitnodiging niet aan. Hij miste nieuwsgierigheid en een open houding. Haraway pleit ervoor open te staan voor dit soort uitnodigingen van *companion species* en *significant others* door steeds aandacht, observatie en nieuwsgierigheid te tonen.

2.2.6.2 Ethiek: *response-ability*

Haraway verbindt het belang van ‘respons’ met het vermogen te reageren en met verantwoordelijkheid in de door haar bedachte term ‘response-ability’. *Response-ability* wordt altijd ervaren in de concrete relaties tussen *companion species* en *significant others*, stelt Haraway (2008, 89), zoals in de interactie tussen Haraway en Cayenne tijdens behendigheidstraining, maar bijvoorbeeld ook tussen wetenschappers en proefdieren in laboratoria. Hoewel Haraway pleit voor een bepaalde ethische houding in de omgang met anderen, erkent ze dat de relaties tussen *companion species* niet altijd gelijk of harmonieus zijn en dat ze ook louter instrumenteel kunnen zijn: bijvoorbeeld bij het gebruik van proefdieren voor medisch onderzoek, dieren voor voedsel en de omgang met honden in behendigheidstraining. In al deze gevallen is het de mens die de controle in handen heeft en macht uitoefent (Haraway 2008, 236). Dit lijkt een vreemde opvatting omdat ze niet helemaal strookt met Haraways posthumanistische wens om het antropocentrisme achter zich te laten. Ik kom hier later op terug.

Haraway beseft en erkent dus dat de relaties tussen *companion species* niet altijd harmonieus noch egalitair zijn, en dat het niet noodzakelijk een vreedevol samenleven betreft. Leven, overleven en sterven betekent ook dat er soms tragische keuzes gemaakt moeten worden waarbij geen enkele uitkomst ‘goed’ is. Sterven en mortaliteit zijn materiële condities die de voorwaarde vormen van het leven op aarde. Zij spelen bijgevolg een grote rol in onze relaties en onze omgang met anderen. Haraway (2008, 88) schrijft dat we soms keuzes moeten maken met dodelijke gevolgen, zonder dat we op voorhand over enige zekerheid kunnen beschikken over welke keuze de ‘goede’ of ‘juiste’ is. Wat hier dan van tel is, is dat we dat we deze keuzes met respect maken, met aandacht voor de ander. Dit betekent dat we keuzes maken voor sommige werelden, maar niet voor andere, en voor sommige lichamen, maar niet voor andere en dat dit dodelijke gevolgen kan hebben (Haraway 2008, 88). De verantwoordelijkheid voor die gevolgen moet gedragen worden en mag niet onder de mat geveegd worden. Zoals ik dat al aanhaalde in het deelhoofdstuk over de cyborg, stelt Haraway dat onschuld en puurheid onmogelijk zijn. Leven en in interacties treden met anderen betekent bezoedeld worden.

Het is volgens Haraway dus toegelaten om, afhankelijk van de omstandigheden, de ander te gebruiken voor voedsel, als proefdier of om de ander te domineren en te trainen zoals dat gebeurt in behendigheidstraining. Weisberg (2009), Potts (Potts en Haraway 2010), Puleo (2012) en andere filosofen die een anti-speciësistisch standpunt innemen, bekritisieren Haraway op dit punt. Haraways theorie over *companion species* vormt immers de kern van haar kritiek op het humanisme en het daarmee gepaard gaande antropocentrisme en het geloof in de menselijke uniciteit. Deze theorie vormt de basis van Haraways poging om een ‘nonhumanism’ te ontwerpen, schrijft Weisberg (2009, 23), en zo het antropocentrisme te verlaten. Deze poging komt echter voort uit datzelfde humanistische project dat Haraway afwijst, vervolgt Weisberg (2009, 23). Maar dat hoeft geen probleem te zijn: de figuur van de cyborg komt ook voort uit het modernisme en humanisme, en uit de positivistische wetenschap en technologie die daaruit ontstond, dat gaf Haraway zelf al aan in *ACM*. Dit maakt intrinsiek deel uit van het contradictorische en ironische aspect van de cyborg. Daarnaast stelt Haraway duidelijk dat puurheid en onschuld onmogelijk zijn, en dat we ons niet kunnen onttrekken aan de geschiedenis die ons heeft voortgebracht. We bevinden ons altijd al middenin ‘the trouble’, stelt Haraway ook in het boek dat de passende titel *Staying With the Trouble* (2016a) draagt, en we kunnen ons niet buiten onze geschiedenis plaatsen.

Waar Weisberg wel gelijk in heeft, is dat Haraway via haar project de antropocentrische logica verderzet en helemaal niet ontsnapt aan de problemen van het humanisme die ze zo

scherp bekritiseert (Weisberg 2009, 28). Haraway versterkt die logica net en keurt ongelijke instrumentele relaties tussen mens en niet-mens goed (Weisberg 2009, 28). Weisberg (2009, 29) stelt dat er twee soorten instrumentaliteit zijn: instrumentaliteit die gepaard gaat met wederkerigheid en positief is voor alle partners aan de relatie; en instrumentaliteit die gepaard gaat met onvrijheid en schending. Weisberg accepteert dus Haraways stelling dat instrumentele relaties niet noodzakelijk gepaard moeten gaan met dominantie en schending van vrijheid. Maar, schrijft ze (Weisberg 2009, 29), Haraways denken loopt fout omdat Haraway stelt dat ook ongelijke en niet-wederkerige relaties tussen mens en niet-mens niet noodzakelijk gepaard gaan met onvrijheid en schending. Instrumentele, maar ongelijke en onvrije, relaties zijn volgens Haraway dan een mogelijkheid, en soms zelfs een noodzakelijkheid, in de interactie tussen *companion species*. Haraway beschouwt deze werk-, gebruiks- en instrumentele relaties als onontkomelijk deel van het leven op aarde (Haraway 2008, 71). Wel verbindt Haraway dit type relaties aan de voorwaarden van respect en ‘response-ability’ en stelt ze dat deze relaties niet unidirectioneel mogen zijn, maar multidirectioneel moeten zijn (Haraway 2008, 71). Dat betekent dat alle deelnemers aan het relateren de mogelijkheid tot respons moeten kunnen bezitten. Haraway bekritiseert bijgevolg niet het gebruik van proefdieren, het fokken en trainen van honden of het gebruik van dieren voor voedsel, maar accepteert deze praktijken zolang er daar sprake is van respect en ‘response-ability’. Volgens Weisberg (2009, 23) betekent dit dat Haraway de posthumanistische poging tot het stoppen van uitbuiting — wat zo karakteristiek is voor het humanistische denken dat, zoals ik eerder aangaf, onder meer leidde tot de huidige planetaire crisis — teniet doet. Respect en ‘response-ability’ zijn immers niet wederkerig in deze relaties.

Volgens Haraway zijn de relaties tussen mens en dier wederkerig en kunnen alle deelnemers aan de relatie op elkaar reageren (Haraway 2008, 71). Ook de dieren in het laboratorium zouden dan verantwoordelijkheid en de mogelijkheid tot respons bezitten, op dezelfde manier als mensen. Als dit niet het geval zou zijn, dan zou dit leiden tot onderdrukking en objectivering (Haraway 2008, 71). Maar ook op dit punt bekritiseert Weisberg (2009, 42), Haraway: opdat dieren werkelijk zouden kunnen reageren en verantwoordelijkheid opnemen, moet de relatie vrij zijn van objectivering en instrumentalisme. Dieren zijn immers niet louter objecten, geeft ook Haraway aan wanneer ze zich op Levinas baseert om dieren een ‘gelaat’ toe te kennen. Zij moeten als subjecten beschouwd worden. Maar daarbij komt dat proefdieren in het laboratorium niet op dezelfde manier in staat zijn tot respons en verantwoordelijkheid zoals de wetenschapper in deze setting dat wel is (Weisberg 2009, 42–43). Haraway geeft echter aan

dat de capaciteit om te reageren en om verantwoordelijk te zijn, niet gelijk hoeft te zijn tussen al de partners (Haraway 2008, 71). Toch spreekt Haraway zichzelf hier tegen: ze verdedigt het instrumentele, vaak gewelddadige gebruik van dieren en probeert het samen te laten gaan met de ethische uitgangspunten van Levinas, namelijk de wederkerigheid en het belang van het gelaat (Weisberg 2009, 43). *Companion species* hebben een gelaat, stelt Haraway, maar mogen tegelijkertijd gedood worden mits we dat op goede wijze en met gevoel voor verantwoordelijkheid doen (Haraway 2008, 295–296). Dit is onmogelijk binnen de ethiek van Levinas die ze voorstaat en in plaats van het antropocentrisme te bekritisieren, biedt Haraway uiteindelijk vooral een argument ter ondersteuning van het humanistische project van dominantie en uitbuiting en het antropocentrisme.

2.2.6.3 Liefde, spel en plezier

Een laatste element dat ik in dit deelhoofdstuk wil aanhalen, betreft de wederkerende elementen in het werk van Haraway. Dat zijn liefde, spel en plezier. Deze elementen komen voor in *ACM* en keren weer in *TCSM*, *WSM* en *SWTT*. De relaties met *companion species* kenmerken zich door deze elementen en de hierboven beschreven ethische houding (Haraway en Wolfe 2016, 244). Zoals vermeld, staat Haraways werk een affirmatieve, positieve ethiek voor. Volgens Braidotti (2018a, 221) betekent dat, dat verschil niet op pejoratieve wijze opgevat wordt als een gebrek, maar vanuit een nieuwsgierige en open houding wordt benaderd. Het zelf staat in deze ethiek niet langer dialectisch tegenover de ander, maar erkent zijn verbinding met een veelheid aan anderen (Braidotti 2018a, 221). Dit geeft aanleiding tot plezier. Verbinding en plezier gaan ook samen met spel. Dit spelelement komt bijvoorbeeld terug in Haraways eigen relatie met Cayenne — de behendigheidstraining — en het is doorheen het spel dat de partners aan de relatie van elkaar leren, in communicatie treden, elkaar vormgeven en er zich nieuwe mogelijkheden voor samen leven openen (Haraway 2008, 237). Spel is wat *companion species* met elkaar verbindt en geeft aanleiding tot plezier. Het dient geen andere functie of een hoger doel — wat samenhangt met Haraways anti-teleologische overtuiging die ik ook al beschreef in het voorgaande deelhoofdstuk over de cyborg —, maar gaat over samenwerking en het plezier van de interactie zelf (Haraway 2008, 237). In het spel zijn Cayenne en Haraway ‘significant others to each other’ en de relatie die ze er aangaan is wederkerig: Haraway speelt met Cayenne en omgekeerd, en daarbij veranderen beiden (Haraway 2008, 237; Haraway en Wolfe 2016, 216). Ze zijn niet meer wat ze eens waren, maar veranderen doorheen het

dynamische relateren. Het feministisch nieuw-materialisme van Haraway komt hier weer tot uiting: de partners aan de relatie worden geconstitueerd doorheen het relateren zelf. Dit is een dynamisch proces. Het spelelement laat Haraway toe uiting te geven aan de relationele en procesontologie die ze voorstaat.

Spel en plezier hangen daarnaast samen met liefde. In *TCSM* vermeldt Haraway het verhaal van Linda Weisser, een hondenfokker. Weisser beklemtoont dat de liefde voor haar honden te maken heeft met plezier en de vreugde van het kunnen delen van het eigen leven met significant andere wezens (Haraway 2016b, 128). Dit is niet altijd gemakkelijk want de significante verschillen tussen *companion species* geven gemakkelijk aanleiding tot misverstanden (Haraway 2016b, 125). Deze zijn echter niet te vermijden en maken deel uit van het samen leven, spelen, werken en sterven. Van belang is dat men de ander steeds benadert vanuit een open en respectvolle houding en dat men verbinding nastreeft via aandacht, observatie, en nieuwsgierigheid. Liefde betekent dat men samen een wereld bouwt in complexe en gelaagde omstandigheden (Haraway 2016b, 172). Haraway benadrukt dat er een veelheid aan soorten relaties mogelijk is tussen *companion species* (Haraway 2008, 97). In het volgende hoofdstuk dat het maken van *kin* behandelt, ga ik hier verder op in.

2.3 Kin

2.3.1 *Companion species, significant others* en *kin*

Reeds in *TCSM* en *WSM* gebruikt Haraway het concept ‘kin’ om te verwijzen naar alternatieve manieren om verwantschapsbanden te creëren die niet gestoeld zijn op seksuele reproductie en genetisch verwantschap. Ze zet dit denken over *kin* verder in *SWTT* waar ze een kort hoofdstuk wijdt aan dit concept (hoofdstuk vier) en in *Making Kin in the Chthulucene: Reproducing Multispecies Justice* (2018) waarin ze pleit voor nieuwe vormen van *kin* in het Chthuluceen om zo te komen tot *multispecies justice* of rechtvaardigheid voor alle soorten. Ik kies ervoor om de Engelse termen hier te behouden en zal dus spreken over ‘making kin’, ‘kin’ en ‘kinship’, al gebruik ik sporadisch ook de term ‘verwanten’ of ‘verwantschap’ waarmee ik dan ‘kin’ of ‘kinship’ bedoel.

Companion species, significant others en *kin* zijn verwante termen die Haraway doorheen de verschillende hier besproken werken frequent gebruikt. *Companion species* lijkt echter een overkoepelende term te zijn die de door Haraway concreet uitgewerkte materieel-semiotische figuren zoals de cyborg en honden bevat. *Significant others* lijkt eerder te verwijzen naar die anderen waarmee er een concrete relatie bestaat, zoals dat het geval is tussen Haraway en Cayenne, haar hond. Wat beide termen gemeen hebben met de term ‘kin’ die ik in dit hoofdstuk verder zal bespreken, is dat beide verwijzen naar het feministisch nieuw-materialistische proces van het relateren en de daarmee gepaard gaande *entanglement*, verbinding en verwevenheid. Daarnaast gaat het in al deze gevallen ook om een specifieke ethiek die vraagt om *respecere*, dus *respect* voor verschil en het werkelijke *zien* van de ander door aandacht, observatie en nieuwsgierigheid. Deze relaties en de verwevenheid tussen *companion species, significant others* en *kin* zijn ook steeds affirmatief of positief (Braidotti 2018a, 221). Dit betekent dat binaire opposities overkomen kunnen worden en het zelf zich niet diametraal tegenover de ander plaatst waarbij verschil gezien wordt als negatief — zoals dat het geval is in de moderne cartesiaanse onto-epistemologie —, maar dat verschil wordt benaderd vanuit nieuwsgierigheid en openheid naar de ander en nieuwe mogelijkheden biedt (Braidotti 2018, 221). Dit betekent niet dat alle relaties tussen *companion species, significant others* en *kin* steeds harmonieus, pacifistisch of egalitair verlopen, zoals ik dat aangaf in het voorgaande deelhoofdstuk, maar het wijst wel op het belang van dit affirmatieve element en dus op dat van liefde, spel en plezier in de omgang met anderen.

Daarnaast kunnen de drie concepten vanuit de feministisch nieuw-materialistische ambitie om dualistische opposities te verwerpen, opgevat worden als ‘natuurlijkcultureel’. Ze halen dan de binaire tegenstelling tussen natuur en cultuur neer. Dat komt duidelijk tot uiting in Haraways innovatieve voorbeelden van *kin* (Klumbyè 2018, 225–226). Het zijn materieel-semiotische figuren die biologie en cultureel discours versmelten tot één geheel: Haraway stelt dat de cyborg, OncoMouseTM — een genetisch gemodificeerde muis die gebruikt werd in laboratoria om borstkanker bij vrouwen te bestuderen (Haraway 2008, 76) — en zelfs Plutonium-239 — een radioactieve isotoop voor gebruik in kernreactoren en kernwapens — haar *kin* zijn (Klumbyè 2018, 225–26). Uit deze voorbeelden blijkt nogmaals de invloed van het militair-industrieel complex van de jaren 80 en de dreiging omwille van de nucleaire wapenwedloop tussen de Sovjet-Unie en de VS op het denken van Haraway.

Daarnaast gaat het zowel bij *companion species*, als bij *significant others* en *kin* altijd over concrete en contingente relaties die ingebed zijn in een context (Haraway 2016b, 101). Het maken van *kin* gaat niet over geïdealiseerde of universele subjecten noch om het vormen van relaties met onafhankelijke individuen, maar heeft steeds betrekking op concrete ‘fleshy individuals’ — waarbij de nadruk wordt gelegd op belichaming — die niet noodzakelijk menselijk zijn (Desai en Smith 2018, 44; Haraway 2018, 92). Deze relaties vinden ook altijd plaats tegen een achtergrond die al gaande is en zijn dus ‘emergent practices’: relaties en samenwerkingsverbanden die ontstaan uit een veelheid aan verstrengelde geschiedenissen en in een concrete tijd en plaats (Haraway 2016b, 100).

Via het kinconcept stapt Haraway af van *kinship* als gebaseerd op het patriarchale systeem dat het doorgaans monogame en heteroseksuele kerngezin centraal stelt en de nadruk legt op genetisch verwantschap (Klumbyè 2018, 225–226). *Kinship* zoals Haraway dat voorstelt kan queer en hybride zijn en komt voort uit het feministische denken over biologie, wetenschap, technologie en gender- en machtsverhoudingen (Klumbyè 2018, 225–226). Net zoals Haraways andere concepten die ik in deze thesis bespreek, is het een posthumanistische opvatting die aandacht heeft voor *entanglement*, verweving en verbondenheid met niet-menselijke anderen doorheen complexe netwerken die zowel materieel als semiotisch van aard zijn (Klumbyè 2018, 225–226). Dat betekent dat biologie en materiële omstandigheden een rol spelen in deze relaties, samen met het talige en culturele discours over die relaties en de verweven geschiedenissen van alle deelnemers. Opnieuw toont Haraway in dit posthumanistische en feministisch nieuw-materialistische denken over *kin* aan hoe subjecten,

de relaties tussen hen en hun werelden ontstaan en vorm krijgen doorheen het relateren over soorten heen.

In *ACM* deed Haraway al een eerste aanzet voor het kinconcept. Ze schrijft er dat er twee mogelijke perspectieven zijn op de cyborgwereld die ze in *ACM* ontwikkelt (Haraway 2000, 295). De cyborgwereld kan beschouwd worden als onder totale technologische en wetenschappelijke controle door een onpersoonlijk militair-kapitalistisch complex, maar kan ook gezien worden als een wereld die nieuwe mogelijkheden biedt tot verbinding en partnerschappen over grenzen en domeinen heen. Het gaat dan om partnerschappen met niet-menselijke anderen zoals dieren en machines, waarbij er gedeeltelijke, steeds dynamische en tegenstrijdige identiteiten gevormd worden die niet streven naar puurheid, heelheid of éénheid (Haraway 2000, 295). Haraway pleit in *ACM* voor ‘affinity groups’ waarbij partners aan de relaties niet gerelateerd zijn door bloed of genetische elementen, maar op basis van keuze (Haraway 2000, 295). De cyborg is dus één van de eerste instanties van *kinship* die Haraway naar voren schuift.

De cyborg was echter niet queer genoeg en liet te weinig ruimte voor intimiteit, stelt Haraway, terwijl de overkoepelende groep van *companion species* wel ruimte laat voor intimiteit en het niet hetero-normatieve (Haraway en Wolfe 2016, 254–255). *TCSM* begint en eindigt met niet-reproductieve seks: het manifesto opent met de ‘kussen’ die Haraway en Cayenne delen en eindigt met Cayenne en een andere hond die op spelende wijze seksueel met elkaar interageren (Haraway en Wolfe 2016, 224). Haraway (Haraway 2016b, 191–192) merkt op dat het hier niet gaat om heteroseksueel voortplantingsgedrag noch om ‘agape’ of liefde, maar wel om ‘eros’ — de erotische liefde — en plezier. Wolfe (Haraway en Wolfe 2016, 255) legt de link tussen deze vormen van niet-reproductieve seks en de praktijk van plezier, die zo belangrijk is in het werk van Haraway. *Kin* beperkt zich dus niet tot seks als reproductie, maar is queer en omvat ook intimiteit en plezier.

2.3.2 Wat is *kin*?

Het verwantschapsidee is dus een wederkerend thema in het werk van Haraway. *Kin* kan gevormd worden over soorten heen, net zoals ook *companion species* zich niet beperken tot leden van dezelfde soort (Klumbyte 2018, 225). Van belang voor Haraways opvatting over *kin*, is haar denken over de huidige planetaire crisis die in het dominante wetenschappelijke discours wordt gevat onder de term ‘Antropoceen’. Die planetaire crisis omvat vele problemen —

klimaatsverandering, de massale uitsterving van soorten, de COVID-19-pandemie, de daarmee gepaard gaande socio-economische problemen, enz. — en komt voort uit het modernistische mens- en wereldbeeld dat natuur en cultuur als afgescheiden domeinen ziet (Haraway 2016a). Deze moderne mens beschouwt de natuur als hulpbron die men zich als privaat bezit kan toe-eigenen en op doorgedreven wijze kan ontginnen. Dit gaat overigens gepaard met de uitbuiting van anderen in de vorm van menselijke arbeidskracht of van dieren die als voedsel dienen (Haraway 2018, 67).

In *SWTT* gaat Haraway dieper in op deze problematiek. Ze stelt daar dat we — niet alleen mensen, maar ook de anderen waarmee we deze aarde delen — op een soort van ‘grensevenement’ zijn aanbeland, dat men dus het ‘Antropoceen’ noemt (Haraway 2016a, 100). Volgens Haraway is dit geen tijdperk, maar is het een evenement dat beperkt is in tijd en aangeeft dat wat nog zal volgen niet zal zijn als wat voorheen was (Haraway 2016a, 100). De periode waar de planeet momenteel doorheen gaat, heeft niet alleen gevolgen voor de mens als soort, maar beïnvloedt ook niet-menselijke anderen en zelfs abiotische krachten, en stelt ons allen voor de dreiging van de ineenstorting van het bestaande systeem:

“It’s more than climate change; it’s also extraordinary burdens of toxic chemistry, mining, nuclear pollution, depletion of lakes and rivers under and above ground, ecosystem simplification, vast genocides of people and other critters, et cetera, et cetera, in systematically linked patterns that threaten major system collapse after major system collapse after major system collapse.” (Haraway 2016a, 100)

Om de huidige planetaire problemen te overkomen moet er dus een nieuw ontologisch en ethisch-politiek bewustzijn komen: we moeten aandacht hebben voor de wijze waarop de mens zich verhoudt tot en verweven is met andere soorten en zo komen tot een *multispecies* denken dat inzet op verantwoordelijkheid (Haraway 2016a; 2018). Haraway stelt, in navolging van het werk dat evolutionair- en microbiologe Lynn Margulis verrichtte omtrent symbiogenese, symbiose en sympoiese, dat geen enkele soort autonoom handelt (Haraway 2016a, 100). Ik kom op de betekenis van deze termen terug onder het kopje ‘sympoiese’, verderop in dit hoofdstuk.

In *SWTT* pleit Haraway dus voor bewustwording van verbinding en verwevenheid: mensen maken deel uit van een veelomvattender systeem en enkel door verantwoordelijkheid,

samenwerking en spel met andere ‘terrans’ of aardelingen kunnen alle soorten met wie de mens de wereld deelt, bloeien (Haraway 2016a, 101). Maar om daar te komen, moet eerst het tijdperk van ‘Anthropos’ — van de mens als autonoom universeel wezen — en van het Antropoceen achtergelaten worden. Dat betekent dat we ons niet langer richten op universele waarden, autonomie en individualiteit, maar dat we ons keren naar de aarde zelf, naar de materie en naar diegenen waarmee we dat allemaal delen. Dat is het nieuwe tijdperk van het Chthuluceen dat Haraway beschrijft in *SWTT*. Zoals ik eerder al vermeldde, komt deze term van het Griekse *khthōn* dat ‘aarde’ betekent (Haraway 2016b, 173 noot 4). Om dit te bewerkstelligen, is er nood aan innovatieve wijzen om *kin* te maken (Haraway 2018, 75). De slogan voor dit Chthuluceen is dan niet ook langer “Cyborgs for Earthly Survival” — dat is de slogan die Haraway naar voren schoof ten tijde van *ACM* —, maar “Make Kin Not Babies!” (Haraway 2016a, 102). Wederom pleit Haraway ervoor de verbeelding te gebruiken om nieuwe mogelijkheden te bedenken en los te komen van vastgeroeste ideologieën omtrent seksuele reproductie, het doorgaans monogame en heteroseksuele kerngezin, sekse, gender, ‘ras’ en klasse (Haraway 2016a, 102).

Het kinconcept betekent dus het loskomen van seksuele reproductie, bloed- en genetisch verwantschap (Haraway 2016a, 103). *Kin* gaat over meer dan het maken van baby’s en genetische verwante familieleden. Het is een niet-genealogische wijze van relateren waarbij leden in een kinsysteem niet enkel op genetische en lineaire wijze verwant kunnen zijn. Ik heb het eerder al gehad over Cayenne en Haraway: zij zijn *companion species*, maar ook *significant others* in een persoonlijke en intieme relatie tot elkaar. Daarnaast zijn zij ook *kin*, maar niet op de traditionele manier: Haraway beschouwt zichzelf zeker niet als de moeder van haar huisdier, ze koos er immers bewust voor zelf geen kinderen te hebben en het gaat er daarnaast niet om huisdieren te schikken naar menselijke opvattingen omtrent het nucleaire gezin (Haraway 2016b, 187). Huisdieren zijn significant anders en het is dat verschil dat geaffirmeerd en gerespecteerd moet worden. We mogen dus niet zomaar in de val van het antropomorfiseren trappen want dan zouden we het antropocentrisme nog steeds niet achter ons gelaten hebben. Haraway en Cayenne zijn significant anders en *significant others* voor elkaar. Zij zijn niet genetisch gerelateerd, maar wisselen tijdens sport en spel wel ‘kusjes’ of likjes uit: op chemisch en moleculair niveau beïnvloeden Cayenne en Haraway elkaar dus wel, zij zijn niet wat ze zouden zijn moesten ze niet verbonden zijn doorheen hun relatie (Haraway 2016b, 94). De feministische nieuw-materialistische procesontologie die als een rode draad doorheen het werk van Haraway loopt, stelt dat de deelnemers aan het relateren ‘samen worden met elkaar’ en pas

ontstaan en vormkrijgen doorheen dit proces van het relateren zelf. Dat komt duidelijk naar voren in dit voorbeeld, dat ik ook al in het voorgaande deelhoofdstuk aanhaalde. *Kin* maken gebeurt dus op sympoietische wijze (Haraway 2018, 91). Wat deze term precies betekent, leg ik verderop uit.

Het maken van *kin* heeft tot gevolg dat er ‘personen’ gemaakt worden. Dit zijn geen onafhankelijke individuen en het hoeven ook niet noodzakelijk mensen te zijn, maar kunnen ook niet-menselijke wezens zijn. Met de term ‘personen’ wil Haraway nogmaals de nadruk leggen op de verbinding tussen de deelnemers aan de relatie (Haraway 2018, 92). Deze personen komen dus niet voort uit reproductie, schrijft Haraway (2018, 92), maar worden samengesteld. Personen en *kin* zijn ‘composities’, dat betekent dat zijzelf en hun werelden gevormd worden doorheen het proces van relateren. Haraway plaats dit samengestelde aspect van personen, het feit dat ze composities zijn, tegenover de idee van het kapitalistische verwerven van kapitaal, goederen en zelfs partners en kinderen (Haraway 2018, 93). In de kapitalistische opvatting draait het om oneindige groei en om het vergroten van bezit, wat problematische gevolgen heeft. Dat maakt de huidige planetaire crisis duidelijk. Haraway pleit voor een nieuwe visie waarbij afgestapt wordt van het nastreven van oneindige groei, en de nadruk niet langer op de verticale maar op de horizontale as komt te liggen: personen verbinden zich met anderen en vormen op deze wijze composities die het mogelijk maken goed te leven. In het volgende hoofdstuk zal ik onder meer nagaan of de smartphone als een vorm van *kin* beschouwd kan worden. Smartphones komen echter voort uit het kapitalistische systeem van extractie, uitbuiting, oneindige groei en winstbejag dat Haraway hier tegenover het horizontale idee van *kin* stelt. Hoe kunnen zij dan vormen van *kin* zijn? Het lijkt erop dat de figuur van de cyborg hier kan helpen: smartphones kunnen, net als de cyborg, zowel ter onderdrukking als ter bevrijding aangewend worden. Van belang is wat men met de technologie *doet*. Net zoals de cyborg de “illegitimate offspring of militarism and patriarchal capitalism” is (Haraway 2000, 293) — wat betekent dat zij de illegitieme nakomeling is van het militair-industrieel complex en dit complex verraadt door bevrijding daarvan mogelijk te maken —, kan de smartphone ingezet worden om juist het kapitalistische systeem dat haar voortbrengt, tegen te werken. Ik ga hier verder op in, in het laatste hoofdstuk.

Haraway ontwikkelt in *SWTT* en *Making Kin in the Chthulucene: Reproducing Multispecies Justice* een holistische opvatting die stelt dat het maken van *kin* de traditionele wijze van reproductie hoort te vervangen vanuit het gegeven dat alle aardelingen familieleden zijn (Haraway 2018, 93). Er valt een ecofeministische of zelfs spirituele echo te horen in dit

idee — denk aan de eerder besproken ‘Goddess Movement’ in hoofdstuk 2.1 —, maar zoals ik in dat deelhoofdstuk over de cyborg al aangaf, betekent dit niet dat Haraway pleit voor een terugkeer naar een onschuldige natuur of zich tegen technologie keert. Haraway stapt dus af van de traditionele westerse opvatting over verwantschap die *kinship* ziet als een product van de ‘natuur’ en daarbij seksuele reproductieve relaties centraal stelt. Dit gebeurt onder meer door het institutionaliseren van het monogame, doorgaans heteroseksuele, huwelijk. Het is daarbinnen dat de voortplanting en seksuele beleving wordt verondersteld plaats te vinden. Met de feministische antropologie en andere kritische stemmen begon deze opvatting te veranderen: men beschouwde het natuur/cultuur-binarisme niet langer als vanzelfsprekend en ook bestaande sekse- en genderschema’s en machtsrelaties werden in vraag gesteld (Klumbyè 2018, 225). Daarnaast zorgt ook de vooruitgang van wetenschap en technologie ervoor dat bloedverwantschap niet langer vanzelfsprekend is (Klumbyè 2018, 225): het doneren van eicellen, het draagmoederschap, of het doneren van gezond mitochondriaal DNA om geboortefwijkingen te voorkomen (Weijers 2015), zijn maar enkele voorbeelden van die technologische en wetenschappelijke vooruitgang. Feministische theoretici zoals Shulamith Firestone (2015) en Sophie Lewis (2019) werken in deze traditie: Firestone pleit in *The Dialectic of Sex* (2015) voor meer technologie om vrouwen te bevrijden van de ‘tirannie van reproductie’ en Lewis kaart in *Full Surrogacy Now* (2019) de vanzelfsprekendheid van de genetische band tussen verwanten aan. Technologische ontwikkelingen hebben dus een directe weerslag op het denken over verwantschap: wat betekent het om genetisch verwant te zijn en waarom is dit belangrijk? Binnen het posthumanistische denken breiden deze opvattingen zich verder uit naar het denken over verwantschap over soorten heen. Haraway (2018, 91) doet een oproep aan feministische denkers om dit gegeven verder uit te werken en verbeelding, theorie en praktijk te gebruiken om innovatief te denken over afstamming, verwantschap en soorten.

Zowel feministische denkers, als ontwikkelingen in wetenschap en technologie zetten dus aan tot het bedenken van nieuwe verwantschapssystemen. Een concreet voorbeeld hiervan is de wetenschappelijke ontdekking van de niet-lineaire, maar laterale voortplanting van raderdieren. Het gaat hier weliswaar om genetische reproductie, maar die is niet-lineair. Raderdieren doen aan horizontale genentransfer en importeren genen van andere wezens — dus niet uitsluitend andere raderdieren — die ze in hun omgeving ontmoeten (Åsberg, et al. 2015, 154). Hun genoom zit bijgevolg vol met DNA dat van elders komt, zowel van fungi als bacteriën als van planten (Åsberg, et al. 2015, 154). Volgens Åsberg, et al. (2015, 154) geeft de ontdekking van deze wezentjes een nieuwe invulling aan het concept *companion species* en aan

wat het betekent om *kin* te zijn. Verwantschap is niet langer beperkt tot de eigen soort, maar kan over soorten heen gaan. Daarnaast maken de raderdieren ook concreet wat Haraway bedoelt met het spreken over *kin* en personen als ‘composities’ en sympoietische organismen. De ontdekking van raderdieren biedt een wetenschappelijk onderbouwde uitweg uit een determinerende, essentialistische en universalistische ontologie die seksuele reproductie als strikt lineair en soortgebonden voorstelt (Åsberg, et al. 2015, 155). Wetenschap kan zo de innovatieve ideeën van posthumanistische denkers als Haraway ondersteunen en concreet maken.

De nieuwe verwantschappen of vormen van *kin* die Haraway zich inbeeldt, zijn dus niet autopoietisch — dat wil zeggen, zelfmakend — noch autonoom of onafhankelijk, maar ontstaan binnen complexe en dicht verweven netwerken. Zij worden op sympoietische wijze gevormd (Klumbyte 2018, 226). Een transcendentaal geloof in een hogere werkelijkheid of hiernamaals, cynisme en onverschilligheid hebben geen plaats in deze opvatting (Klumbyte 2018, 226). Al in *ACM*, maar zeker ook in *SWTT* keert Haraway zich tegen het geloof in transcendentale werkelijkheden, overkoepelende ideologieën of teleologieën. Ook cynisme en onverschilligheid worden afgewezen in haar affirmatieve ethiek die vraagt om ‘response-ability’, respect, aandacht, observatie, nieuwsgierigheid en plezier. Zoals ik eerder aangaf in het deelhoofdstuk over *companion species*, zijn ook verwantschappen niet steeds egalitair noch pacifistisch of harmonieus: voorbeelden zijn er legio, denk bijvoorbeeld aan de koloniale imperialistische geschiedenis die slavernij en andere vormen van uitbuiting voortbracht of aan de instrumentalisering en uitbuiting van dieren in de intensieve bio-industrie (Klumbyte 2018, 226). Volgens Haraway gaat het leven op aarde nu eenmaal gepaard met het maken van tragische keuzes waarbij men moet kiezen voor bepaalde lichamen en niet voor anderen, al moeten deze keuzes steeds gebaseerd zijn op respect en ‘response-ability’ (Haraway 2008, 88). Dat zijn geen onschuldige keuzes, maar ze zijn wel noodzakelijk, stelt Haraway.

Making kin moet dus op sympoietische wijze gebeuren: de verschillende soorten en wezens die op aarde bestaan zijn verbonden en ‘worden-met-elkaar’ (Haraway 2018, 91). Zij creëren elkaar en elkaars werelden, en zij vergaan nooit werkelijk: zij verworden tot compost en gaan op als voedingsbron in datgene wat volgt (Haraway 2018, 91). Haraway verkiest te spreken over ‘compost’ in plaats van over ‘posthumanisme’, en ook daarin valt weer de katholieke achtergrond te horen die zijn stempel heeft gedrukt op haar denken. In haar stelling dat alle wezens op aarde verworden tot compost, valt duidelijk de echo te horen van het bijbelse “Stof zijt gij en tot stof zult gij wederkeren” (Genesis 3:19).

2.3.3 Sympoiese

Making kin gebeurt dus op sympoietische wijze, net zoals het relateren tussen *companion species* en *significant others*. Dit sympoietische aspect wijst op wat ik aanhaalde in mijn eerdere theoretisering van het feministisch nieuw-materialisme: de subjecten, de relaties tussen de subjecten en hun werelden ontstaan en worden gevormd doorheen het proces van het relateren zelf. Dit betekent dat zij niet bestaan voorafgaand aan het relateren. Deze feministisch nieuw-materialistische ontologie is dus zowel een relationele als een procesontologie waarbij subjecten, relaties en werelden elkaar vormen.

In het deelhoofdstuk over de cyborg stelde ik dat Haraway in haar denken is beïnvloed door het ecofeminisme (cf. Grebowicz, et al. 2013, 29). Ze pleit niet voor een terugkeer naar een onschuldige natuur vanuit een romantische, maar volgens Haraway foutieve, nostalgie en ze keert zich ook af van de zogenaamde ‘Goddess movement’ die de nadruk legt op essentiële vrouwelijke kwaliteiten die weerspiegeld zouden worden door de natuur. Het ecofeminisme leerde Haraway wel om na te denken over interacties en netwerken: gezondheid en sociaal-raciale kwesties zijn immers verweven, en mensen, niet-mensen en andere (al dan niet voelende) wezens zoals planten, microben en schimmels leven in interactie met elkaar (Haraway en Wolfe 2016, 263). De grootste invloed op haar denken komt echter vanuit wetenschappelijke hoek, stelt Haraway zelf (Haraway en Wolfe 2016, 263), namelijk uit de biologie en het systeemdenken van evolutionair- en microbiologe Lynn Margulis die symbiose en symbiogenese theoretiseerde en samen met wetenschapper James Lovelock de zogenaamde ‘Gaïahypothese’ bedacht (Haraway en Wolfe 2016; Clarke 2017). Symbiose en sympoiese spelen daarbinnen een grote rol.

Het concept ‘symbiose’ verwijst naar een systeem waarbinnen leden van verschillende soorten samenleven (Clarke 2018, 419). ‘Symbiogenese’ verwijst dan weer naar het ontstaan van nieuwe weefsels, organen of organismes door langdurige symbiose (Clarke 2018, 419). Het zijn concepten die moeilijk gecombineerd kunnen worden met het humanistische ideaal van universaliteit en individualiteit dat de nadruk legt op onafhankelijkheid en autonomie (Clarke 2018, 419). Deze wetenschappelijke concepten kunnen dus nuttig zijn binnen een posthumanistisch denken dat autonomie afwijst en licht wil werpen op de verwevenheid van organismes. De term ‘sympoiese’ is het antoniem van ‘autopoiese’ en belicht het samen maken of samen doen. Sympoiese toont aan dat systemen niet op zichzelf staan noch autonoom en

zelfmakend zijn, maar net doorheen samenwerking en interactie gevormd worden (Haraway 2016a, 58 en 61).

De Gaïahypothese van Margulis en Lovelock stelt symbiose, symbiogenese en sympoiese dus centraal. Volgens de Gaïahypothese is Gaïa een biologisch cybernetisch systeem dat de planeet in homeostase houdt, dus op een constant niveau, om zo een optimale fysieke en chemische staat te onderhouden die de huidige biosfeer mogelijk maakt (Clarke 2017, 3). Gaïa wordt dus niet simpelweg gelijkgesteld aan ‘moeder natuur’ en is hier geen spirituele, maar een louter wetenschappelijke, figuur. De hypothese werd beïnvloed door de cybernetica en dus door het idee dat systemen verweven zijn en op een niet-hiërarchische manier zichzelf in stand houden (Haraway 2016a, 61).

De Gaïahypothese wordt overigens ook door andere posthumanistische theoretici aangewend in hun denken. Zo trachten filosofe Isabelle Stengers (2009) en socioloog Bruno Latour (2015) deze hypothese te gebruiken om hun denken over het Antropoceen en de klimaatcrisis te inspireren. De Gaïahypothese is een biogeochemische hypothese die werd ontwikkeld in de jaren 70 door Lovelock en Margulis (Clarke 2017, 3). Het is een legitiem wetenschappelijk idee dat werd uitgewerkt binnen een legitiem wetenschappelijk discours. Haraway maakt in haar werk dus niet alleen gebruik van verhalen, fictie, mythes en populaire cultuur, maar ook van wetenschappelijke feiten. In de inleiding tot haar werk gaf ik al aan dat haar methode ‘speculatief’ is. Ze maakt doorheen haar oeuvre gebruik van ‘SF’, wat ze zelf definieert als “science fiction, speculative feminism, science fantasy, speculative fabulation, science fact, and also, string figures”⁴ (Haraway 2016a, 10). Verbeelding speelt een belangrijke rol in haar werk en kan aangestuwd worden door fictie, feit en spel.

Companion species, significant others en *kin* maken de feministisch nieuw-materialistische relationele en procesontologie concreet. Zij tonen aan dat het ‘leven’ nooit in isolatie geleefd wordt, maar dat men altijd in verbinding staat met anderen. Doorheen het relateren worden het zelf, de anderen, werelden en de relaties tussen hen geconstitueerd. *Companion species, significant others* en *kin* ‘worden met elkaar’ en maken elkaar. Dat is wat het concept ‘sympoiese’ probeert uit te drukken.

⁴ ‘String figures’ is de Engelse benaming voor het spel dat in het Nederlands bekend staat als ‘heksenspel’ of het maken van ‘touwfiguren’. Deelnemers aan het spel creëren met touw en beide handen een figuur en bieden die vervolgens aan de ander aan. Deze neemt de figuur in eigen handen over en gaat verder op het aangeboden patroon om een nieuwe figuur te vormen. Haraway gebruikt dit touwenspel als metafoor voor relaties waarbij sympoiese en het ‘samen worden met elkaar’ van belang zijn.

2.3.4 Natuur/cultuur: huisdieren en OncoMouse™

In *TCSM* en *WSM* schrijft Haraway voornamelijk over honden. Het zijn de materieel-semiotische figuren die zij gebruikt om haar denken over *companion species* vorm te geven. Het gaat hier steeds om concrete honden en concrete personen. Daarnaast werpt Haraway ook licht op de vele en meervoudige geschiedenissen die tot de concrete verbinding geleid hebben. Ze vat daarvoor de verschillende natuurlijkculturele praktijken die het heden hebben mogelijk gemaakt in verhalen. Zo gaat ze bijvoorbeeld diep in op de praktijk van het fokken van Pyrenese berghonden en op de verschillende nog steeds voortgezette praktijken met betrekking tot behendigheidsstraining van honden (Haraway 2016b).

In *TCSM* en *WSM* geeft Haraway aan dat zij het houden van huisdieren beschouwt als het maken van *kin*: er wordt een nieuw soort verwantschap opgebouwd waarvoor men zich baseert op de geschiedenis van de familie, maar daar ook net deels van afstapt. Het gaat immers niet langer om genetisch- of bloedverwantschap noch om het doorgaans heteroseksuele, monogame kerngezin (Haraway 2016b, 186–187). Huisdieren worden beschouwd als familie. Dit geeft op zijn beurt een nieuwe impuls aan het consumeren en dus aan het kapitalistische project (Haraway 2008, 47). Nieuwe behoeftes ontstaan of worden gecreëerd en daar wordt slim op ingespeeld door dit kapitalistische systeem dat uit is op groei en winst. Families — en men mag niet uit het oog verliezen dat Haraway schrijft vanuit het westerse, witte standpunt van de begoede middenklasse⁵ — hebben het beste voor met hun huisdieren: ze willen kwaliteitsvol voedsel kopen, en speelgoed en een adequate gezondheidszorg aanbieden (Haraway 2008, 47). Deze families zijn bereid tot het kopen van producten die op een zo goed mogelijke manier in de behoeften van hun huisdieren kunnen voorzien. Dat wordt duidelijk bij het bezoek aan grootwarenhuizen waar het aanbod voor huisdieren groot is, of aan warenhuisketens die specifiek op huisdieren inzetten. In het kapitalistische systeem gaat het dus niet langer alleen om het aanzetten van menselijke families tot het kopen van goederen, maar is het nu ‘the human-animal companionate family’ die gepusht kan worden tot het kopen van steeds meer (Haraway 2008, 47). De familie bestaat niet enkel uit mensen, maar is een hybride van mens en huisdier. De specifieke soort waartoe zo’n huisdier behoort, wordt minder relevant, stelt Haraway (Haraway 2016b, 187). Ze geeft een voorbeeld: “A pet bird is the sister of a new dog, and the human baby brother and aged adult cat aunt all are represented to relate to the

⁵ Haraway onderstreept zelf maar al te graag haar eigen situatie en privileges omdat ze inziet dat kennis en ervaring steeds gesitueerd en partieel zijn (cf. Haraway 1988).

human adults of the house as moms and/or dads” (Haraway 2016b, 187). Om dit kapitalistische systeem te analyseren en bekritisieren, blijven de categorieën van gender, klasse en ‘ras’ nog steeds van belang, maar Haraway pleit ervoor nieuwe categorieën te erkennen — zoals die van *companion species* die nu ook soms deel uitmaken van het gezin — opdat ook die nieuwe relaties kritisch onder de loep genomen kunnen worden (Haraway 2008, 47).

Haraway zelf verzet zich echter tegen deze tendens om huisdieren op te nemen binnen de klassieke familieschema’s. Zij wil niet gezien worden als de ‘moeder’ van haar honden. Ze verzet zich tegen wat zij de ‘infantilisering’ noemt van deze honden met wie zij haar leven deelt en benadrukt dat ze met *honden* wou samenleven, niet met baby’s (Haraway 2016b, 187). Daarnaast mogen *companion species*, vanuit het respect voor verschil en het affirmatieve aspect van Haraways ethische project, niet gedefinieerd worden in functie van hun afhankelijkheid van of gelijkheid op mensen. Daarom mogen we niet zeggen dat honden en katten onze ‘kinderen’ zijn; dit zijn immers woorden die betrekking hebben op mensen (Haraway 2008, 67). De bestaande woorden om over verwantschap te spreken, zijn niet voldoende en zitten gevangen in het traditionele denken. Haraway wil vermijden te hervallen in humanistische termen die de mens centraal stellen en gaat op zoek naar een nieuwe woordenschat (Haraway 2008, 67). Om meer nieuwe mogelijkheden te creëren, moeten we dus onze verbeelding gebruiken en nieuwe woorden en concepten bedenken (Haraway 2016b, 187). Haraway slaagt daarin grotendeels door middel van de vele innovatieve concepten die ze uitwerkt, maar niet volledig: ze slaagt er niet helemaal in het antropocentrisme achter zich te laten, zoals ik dat al aangaf in het voorgaande deelhoofdstuk. Omwille van de problemen met de term ‘niet-mens’ — die de mens zoals ik eerder aantoonde nog steeds als uitgangspunt neemt —, is het beter te spreken over *companion species* en een ‘multispecies’ samen leven te denken.

Naast honden, gebruikt Haraway ook OncoMouseTM om haar kinconcept concreet vorm te geven. OncoMouseTM is net zoals de primaten uit haar vroegste werk, de cyborg, *companion species* en honden een materieel-semiotische figuur. Dat betekent dat het in al deze gevallen gaat om werkelijke, bestaande en concrete entiteiten die tegelijkertijd ook een figuratieve rol spelen in het culturele discours (Goodeve 1999, 140). In het interview met Thyrsa Nichols Goodeve, die haar doctoraat behaalde aan het departement waar Haraway als professor werkzaam was, benadrukt Haraway dat ze het letterlijke en het figuurlijke steeds verweeft (Goodeve 1999, 140). Deze hang naar het verweven van materie en semiotiek vindt zijn oorsprong, zoals ik eerder aanhaalde, in Haraways katholieke opvoeding.

OncoMouseTM is een genetisch gemodificeerde muis die gebruikt werd in laboratoria om borstkanker bij vrouwen te bestuderen (Haraway 2008, 76). Het is een figuur die geregeld terugkomt in het werk van Haraway en waarover ze voor het eerst schreef in de paper ‘FemaleMan©_Meets_OncoMouseTM’ (1993) die later uitgroeide tot het boek *Modest_Witness@Second_Millennium. Femaleman©_Meets_OncomouseTM: Feminism and Technoscience* (1997). OncoMouseTM is een werkelijk, levend dier, maar is tegelijkertijd ook een wetenschappelijke en gepatenteerde uitvinding (Goodeve 1999, 140). Het is een muis die werd gecreëerd in een laboratorium en die ook alleen daar kan leven en overleven (Goodeve 1999, 140). OncoMouseTM is iemands bezit, namelijk dat van het bedrijf dat deze muis creëerde en er een patent op nam (Goodeve 1999, 140). Het leven van dit dier is het bezit van een bedrijf. Materie en betekenis; technologie, biologie en cultuur zijn *entangled* in de figuur van OncoMouseTM.

Haraway beschouwt OncoMouseTM als familie, als *kin*. OncoMouseTM is Haraways zus die werd opgeofferd in naam van het borstkankeronderzoek (Haraway 2008, 76). Haraway vergelijkt OncoMouseTM met de figuur van Christus aan het kruis die lijdt om de mensheid van haar zonden te verlossen (Haraway 2008, 76). OncoMouseTM lijdt ook, en zij doet dit voor haar menselijke zussen. Zij is een niet-mens die als model dient voor de mens; het is op deze muis als model dat er geëxperimenteerd wordt om de gezondheid van mensen te bevorderen (Haraway 2008, 76). Het lichaam van de muis vervangt hier dus het lichaam van de mens. OncoMouseTM bevindt zich in een instrumentele relatie met mensen, en wordt tegelijkertijd beschouwd als familie of *kin* en als *companion species*. De relaties met *companion species* zijn immers niet altijd harmonieus en kunnen instrumenteel zijn, stelt Haraway, en zolang men daarbij ‘response-ability’ beoefent (cf. supra), is dit aanvaardbaar (Haraway 2008, 76). Die problematiek met betrekking tot het instrumentele gebruik van dieren heb ik in het voorgaande hoofdstuk over *companion species* besproken.

In het volgende en laatste hoofdstuk, onderzoek ik de mens-smartphone assemblage. Ik pas de drie hier besproken centrale concepten in het werk van Haraway toe op deze assemblage en ga na wat de invloed van de smartphone als cyborg is op het mensbeeld, hoe deze de wijze waarop men de wereld waarneemt en kent, beïnvloedt, en of de smartphone een vorm van *kin* is.

3. Cyborg, *companion species*, kin en smartphones

In dit derde en laatste hoofdstuk pas ik de drie centrale concepten toe op de mens-smartphone assemblage. Ik behandel daarbij drie onderzoeksvragen: (i) Wat is de invloed van de cyborg — die hier wordt opgevat als smartphone — op het mensbeeld? (ii) Hoe beïnvloedt de cyborg, dus smartphone, de wijze waarop men de wereld waarneemt en kennis opdoet? (iii) Is de smartphone een vorm van *kin*? De eerste twee vragen worden in deelhoofdstuk 3.1 behandeld, de laatste vraag komt aan bod in deelhoofdstuk 3.2.

3.1 Cyborg en smartphones

3.1.1 Introductie en problematisering

Smartphones zijn alomtegenwoordig: er zijn momenteel meer dan drie miljard smartphonegebruikers in de hele wereld, dat betekent dat 38% van de mondiale populatie een smartphone bezit (Statista 2020). Daarnaast werden er in België in 2019 2,6 miljoen smartphones verkocht (Leemputten 2020). Men verwacht dat deze aantallen verder zullen stijgen. Smartphones zijn multifunctionele toestellen die steeds meer verweven raken met onze dagelijkse routine. Zij zijn als het ware ingebed in ons dagelijkse leven (Marchant en O'Donohoe 2019, 455). Daarnaast worden zij steeds onmisbaarder voor communicatie en interactie, niet alleen met vrienden en familie, maar ook met betrekking tot werk en het contact met klanten (Marchant en O'Donohoe 2019, 455). Zij spelen ook een steeds grotere rol in het domein van consumptie: smartphones kunnen onder andere gebruikt worden voor geldtransacties, voor het snel en efficiënt bestellen of reserveren van goederen of activiteiten, en om e-tickets te kunnen scannen. Daarnaast worden ze ook ingeschakeld in de gezondheidszorg, bijvoorbeeld om het contact met dokters, therapeuten en andere gezondheidswerkers te onderhouden. Ten tijde van de COVID-19-pandemie die zich afspeelt tijdens het schrijven van dit proefschrift wordt deze rol zelfs nog belangrijker: smartphones kunnen gebruikt worden door zogenaamde *contact tracers* om de pandemie te beperken en telefoonconsultaties nemen de overhand op directe consultaties die omwille van het risico op besmetting afgeraden worden. Sociale media — zoals Reddit, Twitter en voornamelijk

Facebook — en smartphones blijken daarnaast van groot belang voor het contact tussen burgers die elkaar steun en materiële hulp bieden in crisistijd.

Omdat de smartphone op intensieve wijze is doorgedrongen in het dagelijkse leven, is het interessant om ons gebruik van dit toestel onder de loep te nemen. Zoals vermeld in de sectie over methodologie, gebruik ik daarvoor onder meer de materieel-semiotische aanpak van Haraway en bestudeer ik de smartphone vanuit de figuur van de cyborg. Ik steun in mijn analyse van de mens-smartphone relatie dus op *ACM* en de elementen die ik in het hoofdstuk over de cyborg aanhaalde. Vanzelfsprekend doe ik dit vanuit een posthumanistisch en feministisch nieuw-materialistisch kader dat ook de basis vormt van Haraways denken. Daarnaast moet zowel de sociale als materiële context van het ontstaan, de verkoop en het gebruik van smartphones bestudeerd worden om na te gaan hoe mens en smartphone elkaar vormgeven en constitueren, stellen Marchant en O'Donohoe (2019, 454). Deze opmerking zou ook passen binnen het werk van Haraway: in *ACM* beschrijft ze zowel de sociale als materiële context voor het ontstaan van haar cyborgfiguur en klaagt ze onrechtvaardige socio-materiële omstandigheden aan.

In dit hoofdstuk ga ik na wat de impact van de cyborg is — die hier wordt opgevat als smartphone — op het hedendaagse mensbeeld. Dat is het traditionele mensbeeld dat naar voren komt in de filosofie van de moderniteit waarin lichaam en geest los van elkaar worden gedacht. Ik ga na hoe het mens-zijn in vraag wordt gesteld door het gebruik van technologie, en meer bepaald, van smartphones. Ik bestudeer hier dus de invloed van de smartphone op de concrete, menselijke ervaring. Daarvoor spits ik me toe op twee aspecten. Ten eerste wil ik het hebben over belichaming. Binnen het posthumanisme vallen lichaam en geest immers niet langer op te vatten als aparte domeinen, maar is er een wisselwerking tussen beide die constitutief is. Ook de omgeving is van groot belang: geest-lichaam-omgeving vormen elkaar. Hoe beïnvloedt de smartphone de wijze waarop wij de wereld waarnemen en kennis opdoen? Om hier een antwoord op te geven, maak ik gebruik van de concepten van de 'mens-smartphone assemblage', de *homo prostheticus* en 'intercorporealiteit' van Marchant en O'Donohoe (2019). Ten tweede wil ik de contradictorische mogelijkheden van de cyborg toepassen op het gebruik van smartphones. Volgens Haraway kan de cyborg zowel ingezet worden ter onderdrukking als toegeëigend worden door deze onderdrukten om zichzelf te bevrijden. Ik ga na wat onze constante drang tot verbondenheid met het netwerk en met anderen, en de negatieve aspecten van smartphones zoals het risico op afhankelijkheid (Marchant en O'Donohoe 2019) betekenen

voor de mens-smartphone assemblage. Zijn wij gedetermineerd door technologie of hebben wij haar onder controle?

3.1.2 Posthumanisme, feministisch nieuw-materialisme en smartphones

3.1.2.1 De mens-smartphone assemblage

In *ACM* stelt Haraway dat de grenzen tussen organisme en machine en die tussen het fysieke en het niet-fysieke vervagen en zelfs afgebroken worden door haar cyborgfiguur (Haraway 2000, 293-294). Deze posthumanistische materieel-semiotische figuur verenigt materiële en sociaalculturele elementen en stelt het vervagen van het voorheen duidelijk afgelijnde onderscheid tussen mens en machine centraal. Onderzoekers die in het verlengde van het werk van Haraway een posthumanistisch kader gebruiken om onderzoek te doen naar de relatie tussen mens en technologie spreken van ‘assemblages’ zoals bijvoorbeeld de ‘data-human assemblages’ (Lupton 2016a) of de ‘human-smartphone assemblages’ (Marchant en O’Donohoe 2019). Deze laatste is relevant voor dit hoofdstuk en gebruik ik hier om de interactie tussen mens en smartphone te analyseren.

De ‘mens-smartphone assemblage’ biedt een alternatief voor wat traditioneel beschouwd wordt als een kloof tussen persoon en object in de westerse metafysica (Marchant en O’Donohoe 2019, 457). Dit posthumanistische en nieuw-materialistische perspectief benadrukt de intieme verbondenheid en verwevenheid van mens en machine (Marchant en O’Donohoe 2019, 457). Het is doorheen nauwe interactie tussen beide dat wat het betekent om mens of machine te zijn, herdefinieerd wordt. Door de mens-smartphone relatie als een assemblage op te vatten, worden zowel de materiële als semiotische elementen binnen dit netwerk belicht en wordt duidelijk hoe mens en technologie elkaar construeren doorheen hun relateren. De materiële en immateriële elementen binnen deze assemblage hebben betrekking op de smartphones zelf, op opladers, stopcontacten, telefoonhoesjes, contracten, internetverbindingen, digitale en analoge relaties met andere smartphonegebruikers, enz. (Marchant en O’Donohoe 2019, 462). Uit deze voorbeelden wordt meteen ook duidelijk dat materiële en semiotische componenten niet simpelweg vallen te scheiden: telefooncontracten, wifi-structuur en sociale relaties steunen zowel op materiële — papier, metaal, servers, enz. — als semiotische elementen — het contract als taalhandeling, fysica en de werking van golven, het interpreteren van andermans gedragingen, enz. —. Ook de grenzen tussen materiële en

immateriële componenten zijn niet altijd duidelijk: de grenzen tussen online en offline vervagen bijvoorbeeld alsmaar meer (Marchant en O'Donohoe 2019, 462). Dit valt terug te brengen naar Haraways vaststelling in *ACM* dat de cyborg het onderscheid tussen natuurlijk en artificieel, tussen geest en lichaam, en tussen fysiek en niet-fysiek ambigu heeft gemaakt (Haraway 2000, 293–94).

Het concept 'assemblage' verwijst naar het werk van filosoof Manuel DeLanda (2006) die dit concept zelf overnam uit het werk van Gilles Deleuze en Félix Guattari in *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2* (Deleuze en Guattari 1980) en het verder ontwikkelde. De filosofie van Deleuze en Guattari is overigens ook van belang voor het werk van andere nieuw-materialistische denkers (Braidotti 2018b, 340). Assemblagetheorie is immers nauw verwant aan het feministisch nieuw-materialisme dat ik in het eerste hoofdstuk beschreef. Het focust net zoals het feministisch nieuw-materialisme op het 'worden' en op de versmelting van materiële en semiotische elementen (Marchant en O'Donohoe 2019, 459). Het ziet de wereld als constant in wording: heterogene elementen vormen tijdelijke samengestelde componenten die nieuwe mogelijkheden bieden (Marchant en O'Donohoe 2019, 459). Deze assemblagetheorie beklemtoont dus het relateren en staat een relationele procesontologie voor.

Naast deze mens-smartphone assemblage die Marchant en O'Donohoe (2019) voorstellen, neem ik ook hun concepten van 'intercorporealiteit' en de *homo prostheticus* over. In hun artikel geven ze meer uitleg over hun kwalitatieve onderzoek naar de wijze waarop jongeren met hun smartphones omgaan en waaraan 27 deelnemers, allen schoolgaande zestien- tot negentienjarigen, deelnamen. Zij ontdekten dat het intensieve gebruik van de smartphone tot gevolg heeft dat de deelnemers aan het kwalitatieve onderzoek het toestel zelf gingen beschouwen als deel van het eigen lichaam en als een extensie van de eigen geest of het denken en concentratievermogen. De smartphone heeft inderdaad een specifieke invloed op ons lichaam omdat wij op specifieke wijze reageren op de *affordances* die hij ons biedt. Hij dwingt ons bijvoorbeeld voorovergebogen te wandelen of te zitten, waardoor onze nekspieren verzwakken, en om te scrollen, moeten we onze duim gebruiken. Smartphones zijn groot en plat en zijn bedoeld om in de hand te liggen. Veelvuldig gebruik van de smartphone kan bijgevolg leiden tot spanning in bepaalde spieren en kan de verwachting creëren dat we ook op andere schermen maar een bepaald gebaar moeten maken met duim en wijsvinger om in- of uit te zoomen. Ook de wijze waarop software is opgebouwd, kan ons denken beïnvloeden. Zelf, en dat is anekdotisch, heb ik opgemerkt dat ik tijdens het lezen van een materieel en tastbaar boek vaak een woord zou willen opzoeken om automatisch een bepaalde passage terug te vinden,

alsof het om een virtueel doorzoekbare database zou gaan. Het lijkt wel alsof mijn ICT-vaardigheden zich ook aan mij opdringen buiten de context waarin het mogelijk is om ze toe te passen. Wat cognitie betreft, kan ook de vraag gesteld worden wat de smartphone, en sociale media en internet in het algemeen, met onze aandacht en onze conversaties doet. Onder meer sociologe en psychologe Sherry Turkle doet hier interessant onderzoek naar (Turkle 2017).

Ik haal deze voorbeelden aan om aan te geven hoe het intensieve gebruik van smartphones een impact heeft op ons als mens. Omdat de grenzen tussen mens en technologie zozeer vervagen, net zoals die tussen fysieke en niet-fysieke werkelijkheid en tussen offline en online, spreek ik in het vervolg van de ‘mens-smartphone assemblage’. Ik zal ook verder ingaan op het belichaamde aspect van deze assemblage en doe dat aan de hand van de concepten van de *homo prostheticus* en ‘intercorporealiteit’.

3.1.2.2 Belichaming: *homo prostheticus*

De term ‘homo prostheticus’ brengt verschillende betekenissen samen: het woord *prothese* komt van het Latijn en Grieks voor ‘toevoeging’ en verwijst nu ook naar een ‘verbetering’ of naar een ‘artificieel lichaamsdeel’ (Marchant en O’Donohoe 2019, 457). De *homo prostheticus* is dan de ideale mens of het menselijk organisme dat verbeterd is door middel van technologie (Marchant en O’Donohoe 2019, 457). In die zin is het concept verwant met het transhumanisme van bijvoorbeeld auteur Ray Kurzweil (2006) en academisch filosoof Nick Bostrom (2005) dat door middel van technologie de menselijke beperkingen probeert te overkomen. Transhumanisme en posthumanisme verwijzen echter niet naar hetzelfde. Vanuit de posthumanistische invalshoek die ik in deze thesis inneem, in navolging van Haraway, gaat het niet over het overstijgen van menselijke beperkingen om een bepaald transhumanistisch en verbeterd ideaal te bereiken; Haraway keurt immers elke teleologie af. De focus binnen het posthumanisme ligt op het relateren, op de openheid van netwerken en op interactie. Het gaat er hier dus over hoe de mens-technologie assemblage grenzen doet vervagen en subjecten, werelden en relaties samen geconstrueerd worden (Marchant en O’Donohoe 2019, 458). Agentschap is vanuit dit nieuw-materialistische standpunt niet voorbehouden voor mensen, maar wordt gedistribueerd over de verschillende materiële en semiotische elementen in het netwerk (Marchant en O’Donohoe 2019, 459). In deze opvatting kan men spreken van een co-constitutie van mens en technologie.

De *homo prostheticus* is dus een concept dat toelaat om in te zien hoezeer de relatie tussen mens en smartphone intens, intiem en verweven is (Marchant en O'Donohoe 2019, 459). De deelnemers aan de kwalitatieve studie van Marchant en O'Donohoe (2019, 453) geven aan dat zij met en doorheen hun smartphone leven die zij beschouwen als extensies van hun eigen lichaam en geest. Hun ervaring wordt gemedieerd en geconstitueerd door de smartphone. Hun bewustzijn en cognitie blijkt zowel belichaamd als uitgebreid (*embodied* en *extended*) te zijn (cf. Warfield 2016; Marchant en O'Donohoe 2019). Dat betekent dat zowel lichaam als smartphone integraal deel uitmaken van cognitie en bewustzijn, net zoals een blad papier waarop men een telefoonnummer schrijft om het te onthouden, deel uitmaakt van die *extended* cognitie. Dat is ook het argument van Clark (2003) met betrekking tot de 'extended mind': hij stelt dat mensen door middel van hun neurale plasticiteit in staat zijn om niet-biologische elementen in hun denken te integreren door hen te gebruiken als hulpmiddel of ondersteuning voor het helpen onthouden en nadenken.

Een andere vraag die volgt op ons intensieve smartphonegebruik is of en in welke mate er nog een 'ik' bestaat, een individu, dat onafhankelijk is van de technologie die zij gebruikt (Marchant en O'Donohoe 2019, 454). Dat is een vraag die voortkomt uit de humanistische traditie en het modernisme omdat zij ervan lijkt uit te gaan dat er zoiets als een onafhankelijk 'ik' mogelijk is. Maar, zoals ik heb trachten aan te tonen, is dit humanistische zelfbeeld een onmogelijkheid in het posthumanistische en feministisch nieuw-materialistische kader dat ik in deze thesis aanwend. Uit het kwalitatieve onderzoek van Marchant en O'Donohoe (2019, 464) blijkt dat participanten inderdaad aangeven dat hun zelfbeeld nauw verweven is met hun smartphone: de apps die men gebruikt en de wijze waarop men de eigen smartphone personaliseert, zorgen ervoor dat de smartphone steeds meer op de eigenaar ervan gaat lijken. Hun smartphone maakt deel uit van wie ze zijn en zit vol met verwijzingen naar verleden, heden en toekomst (Marchant en O'Donohoe 2019, 464). Hij biedt hen ook toegang tot hun sociale wereld en weerspiegelt — omwille van het intensieve gebruik — de eigen identiteit, verlangens, zorgen en dagelijkse routines (Marchant en O'Donohoe 2019, 464). Daarnaast merken de participanten ook op dat hun gebruik van de smartphone doorheen de tijd evolueert, naarmate ze ouder worden (Marchant en O'Donohoe 2019, 464).

Het intensieve gebruik van de smartphone is dus nauw verbonden met het zelfbeeld en heeft er ook gevolgen voor: de verschillende identiteiten die men online aanneemt en afstemt op de verschillende sociale netwerken en de manier waarop men zichzelf wenst voor te stellen en het eigen online profiel of imago voortdurend bijschaaft — onder meer via selfies (cf.

Warfield 2016) — hebben gevolgen voor de perceptie van het eigen zelf. Braidotti (2018a, 221) schrijft dat de posthumanistische subjectiviteit nomadisch, relationeel en gedistribueerd is. Dat betekent dat het subject en diens identiteit zich vormen doorheen het relateren met anderen, maar ook dat deze identiteit gedistribueerd kan zijn over verschillende domeinen heen. Dit is ook wat Haraway aangeeft in *ACM*: onder invloed van ontwikkelingen in wetenschap en technologie, is de huidige geavanceerde industriële samenleving, een genetwerkte samenleving geworden (Haraway 2000, 307). De grenzen tussen voorheen duidelijk afgescheiden domeinen zoals privé en publiek; of thuis, werk, school, markt en staat zijn poreus geworden (Haraway 2000, 308). Bijgevolg is ook de eigen identiteit gefragmenteerd en is er niet langer een ‘unitary self’ (Haraway 2000, 308). Er wordt immers ingezet op flexibiliteit, aanpassingsvermogen en spontaniteit. De nieuwe technologieën hebben zo een invloed op onze sociale relaties en op onze identiteit, en dus op ons zelf, stelt Haraway in *ACM* (2000, 307). Haraways idee kan toegepast worden op de online wereld van sociale media en smartphones: personen construeren daar inderdaad een veelheid aan virtuele identiteiten die kunnen verschillen van platform tot platform (dating apps, avatars in games, fora zoals Reddit, platformen om foto’s te delen of in contact te blijven met kennissen, vrienden en familie zoals respectievelijk Instagram en Facebook). Al deze identiteiten — die dus virtueel zijn — behoren echter wel toe aan éénzelfde belichaamd subject. Identiteit raakt zo dus gefragmenteerd en bevindt zich als het ware uitgesmeerd over een aantal verschillende sociale plaatsen, net zoals dat volgens Haraway (2000, 307) het geval is in geavanceerde industriële samenlevingen.

3.1.2.3 Belichaming: intercorporealiteit

Zoals de *homo prostheticus* al aantoonde, is de mens-smartphone assemblage belichaamd. Smartphones worden vaak beschreven door middel van een prothetische metafoor (Marchant en O’Donohoe 2019, 458). Personen beschrijven hun smartphone als een deel van hun lichaam of deel van hun arm of hand, denk bijvoorbeeld aan de Engelse term ‘handy’ voor gsm (Marchant en O’Donohoe 2019, 458). Smartphones worden maar zelden uitgeschakeld en gebruikers hebben hun toestel het liefst bij zich: participanten aan kwalitatief onderzoek over smartphones beschrijven dat ze zich ‘naakt’ voelen zonder telefoon, alsof ze iets missen (Marchant en O’Donohoe 2019, 462–463).

Ook het concept ‘intercorporealiteit’ laat toe om deze interactie tussen technologie, belichaming, maar ook kennis en perceptie — de smartphone lijkt zich immers ook te verweven

met cognitie, zoals het concept van ‘extended cognition’ aantoont — te belichten (Marchant en O’Donohoe 2019, 458). Intercorporealiteit is een concept uit de fenomenologie van Maurice Merleau-Ponty die als eerste filosoof een pertinente plaats gaf aan het lichaam binnen de filosofie en dat Marchant en O’Donohoe hier binnen een posthumanistisch kader aanwenden. De idee dat technologie deel uitmaakt of een extensie vormt van het eigen lichaam, kent een lange traditie in de filosofie van de technologie (cf. McLuhan 1964; Clark 2003). De nieuwe technologieën worden steeds meer als vanzelfsprekend beschouwd en dringen steeds dieper door in het eigen leven en de eigen ervaring en werkelijkheid (Marchant en O’Donohoe 2019, 458). Intercorporealiteit wijst op de impact die de cyborg heeft op de eigen ervaring en het eigen bewustzijn.

Zoals ik aangaf, doet de smartphone de grens tussen online en offline wereld, of tussen werkelijke en etherische of virtuele wereld verdwijnen. Ik gebruik hier de term ‘etherisch’ omdat het internet of data (3G, 4G, 5G) en wifi aanvoeld kunnen worden als iets onstoffelijks en ongrijpbaars dat als het ware ‘in de lucht’ hangt. We weten dat het er is, dat we erdoor omringd worden, maar slechts via een daartoe voorbestemd toestel kunnen we de verbinding maken die ons toelaat tot de virtuele wereld door te dringen. Ook Haraway stelt dat cyborgs ‘ether’ zijn (Haraway, 2000, 294). Ze theoretiseert in *ACM* dat deze grens tussen het fysieke en het niet-fysieke steeds poreuzer wordt en stelt er dat machines louter nog bestaan uit signalen en elektromagnetische golven (Haraway 2000, 294). Bijgevolg zijn deze moderne machines overall aanwezig en omdat ze steeds kleiner en mobieler worden, zijn ze zelfs onzichtbaar (Haraway 2000, 294). Dat gaat zeker op voor de smartphone en het internet. Het internet is immers overall aanwezig, maar het ontsnapt ons, we kunnen het niet zien. Wanneer ik de trein neem en mijn mobiele data op is, weet ik dat het internet wel degelijk aanwezig is, maar hoe vaak ik mijn smartphone ook tracht verbinding te laten maken met datgene waarvan ik weet dat het er is, als onzichtbare golven of als ‘ether’, het lukt niet. Ook Marchant en O’Donohoe (2019, 462) merken op dat het internet, ook al is het niet-materieel, zozeer aanwezig is in onze levens dat het als het ware ‘tastbaar’ wordt. Marchant en O’Donohoe (2019, 465) beschouwen dit voortdurend trachten verbinding te maken met het internet tegen beter weten in, als een vorm van intercorporealiteit: een internetverbinding wordt als zo vanzelfsprekend gezien dat wanneer zij er niet is, men hem toch lijkt aan te voelen en tegen beter weten in blijft proberen deze verbinding te maken.

3.1.3 De cyborg ter onderdrukking of ter bevrijding

Het tweede aspect van de cyborg dat ik in dit hoofdstuk wil uitlichten, betreft diens contradictorische mogelijkheden. Volgens Haraway kan de cyborg zowel ingezet worden ter onderdrukking als om zich te bevrijden wanneer de onderdrukten zich deze technologieën toe-eigenen en er nieuwe richtingen mee uitslaan en mogelijkheden mee openen. Ik wil dit idee toepassen op onze omgang met smartphones. Ik ga na of de mens-smartphone assemblage een symbiotische assemblage is dan wel een parasitaire: wordt de mens gedetermineerd door technologie of heeft zij haar onder controle? Daarnaast belicht ik ook wat onze constante drang tot verbondenheid met het netwerk en met anderen, en de negatieve aspecten van smartphones, betekenen voor de mens-smartphone assemblage. Hebben smartphones vooral negatieve gevolgen of kunnen zij ook ingezet worden in ons voordeel?

3.1.3.1 Postfenomenologie en de smartphone als parasiet

Haraways cyborg, *companion species* en *kin* zijn centrale figuren in haar werk over wetenschap, technologie en maatschappij. Ze tonen door middel van concrete verhalen aan hoe grenzen poreus worden, vervagen en zelfs afbreken en leren ons denken in termen van netwerken, processen en relaties. Wetenschap, technologie, mens, niet-mens en wereld constitueren elkaar doorheen hun relateren, stelt Haraway. Ook in de postfenomenologie stelt men dat mens, wereld en technologie elkaar constitueren. De postfenomenologie is een stroming binnen de filosofie van de technologie waarvan grondlegger Don Ihde en filosoof Peter-Paul Verbeek de bekendste vertegenwoordigers zijn. Haraway laat zich in haar werk inspireren door de postfenomenologie en verwijst er geregeld naar (cf. Haraway 2008, 12 en 305). Deze stroming onderzoekt hoe technologie de menselijke waarneming, keuzes en acties medieert, en welke wisselwerking er bestaat tussen mens en technologie: mensen gebruiken technologie om hun eigen doeleinden te bewerkstelligen, maar technologie heeft ook een impact op de mens (Rosenberger en Verbeek 2015, 1). Dit sluit aan bij Haraways stelling in *ACM* (2000, 313): ze schrijft daar dat het in de relatie tussen mens en machine niet altijd duidelijk is wie de maker is en wie wordt gemaakt. Ook hier vervagen de grenzen tussen maker en gemaakte, subject en object, actief en passief weer. Het is dan ook niet geheel duidelijk of het mensen zijn die de technologie creëren en controleren in functie van hun behoeftes, of, of het de technologie zelf is die ook iets van haar

gebruikers vraagt en nieuwe behoeftes creëert om zo haar eigen verdere ontwikkeling in stand te houden. Wie leidt en wie volgt?

Dit idee kan toegepast worden op smartphones. Dit is een door mensen ontwikkelde technologie die in hun behoeftes voorziet, bijvoorbeeld met betrekking tot sociaal contact en informatie. Tegelijkertijd is het zo dat het steeds intensievere gebruik van smartphones nieuwe verlangens creëert: men wil continu verbonden kunnen zijn met het netwerk, voelt zich naakt als men zijn gsm thuis vergeet, heeft het liefst altijd en overal oplaadpunten en een internetverbinding (op café, op restaurant, in de trein...). Smartphones zijn in korte tijd ingebed geraakt in het dagelijkse leven van hun gebruikers. De technologie is in voortdurende ontwikkeling en is deels voorgeprogrammeerd met de bedoeling een aantal *features* en gebruikswijzen aan te bieden aan de gebruikers (Marchant en O'Donohoe 2019, 455). Tegelijkertijd daagt zij de gebruikers ook uit tot experimenteren en tot het op innovatieve wijze gebruiken van de smartphone (Marchant en O'Donohoe 2019, 455). De vraag is dan: wie gebruikt hier wie? Voornamelijk naar aanleiding van de discussies over de verslavingsfactor van de smartphone, werpt de vraag zich op of hij niet in zekere mate een 'parasiet' is die op de mens teert en haar gebruikt voor zijn eigen ontwikkeling.

Dat is een idee dat in de filosofie van de technologie effectief al werd aangehaald. Auteur en voormalig hoofdredacteur van het technologietijdschrift *Wired* Kevin Kelly vertelt in *What Technology Wants* (2011) dat er zoiets bestaat als een 'technium' — het domein van de technologie — dat zich aan het ontwikkelen is als een nieuw, apart domein naast dat van de biologie. Hij gaat er dan van uit dat technologie iets *wil*, zoals dat ook uit de titel van zijn boek blijkt, en dat dit hetzelfde is als wat het leven en organismen ook willen, namelijk meer efficiëntie, mogelijkheden, complexiteit, diversiteit en specialisatie (Heylighen 2019). Ook Haraway stelde in *ACM* dat technologie levend lijkt te worden (Haraway 2000, 294). In tegenstelling tot Kelly (2011), ziet zij technologie en biologie niet als twee aparte domeinen en theoretiseert zij net de afbraak van grenzen tussen beide. Volgens Kelly (2011) heeft technologie dus een wil en gebruikt het mensen en menselijke hulpbronnen om zichzelf te doen groeien (Heylighen 2019). In die zin gedraagt technologie zich als een parasiet. Maar, en hier benaderen we Haraways standpunt, mensen zelf profiteren ook van deze technologische ontwikkelingen. Bijgevolg is het dus beter om technologie te beschouwen als een symbiotisch, mutualistisch organisme waarbij beide (menschheid en technologie) samenleven en daarvan profiteren (Heylighen 2019). Technologie en mensheid co-evolueren dan samen en constitueren elkaar, net zoals Haraway en posthumanistische en feministisch nieuw-materialistische

filosofieën dat voorstaan. Met betrekking tot smartphones betekent dat dan dat mensen (en smartphones zelf) uiteindelijk vooral voordeel hebben bij deze mens-smartphone assemblage. Ik wil dat echter in vraag stellen omdat smartphones een veelheid aan negatieve bijwerkingen kennen. Toch wil ik het gebruik van smartphones of andere technologieën niet simpelweg afwijzen, maar wil ik op zoek gaan naar een gematigde middenweg die niet enkel de gevaren noch louter de voordelen van smartphones belicht. Net zoals Haraway denk ik dat we ons bewust moeten zijn van de voor- en nadelen van ons smartphonegebruik, maar dat we — cyborggewijs — onszelf de technologie moeten toe-eigenen en op zo'n wijze vormgeven dat zij ons helpt te bereiken wat we willen bereiken (meer vrijheid, rechtvaardigheid en een verantwoordelijker en beter samen leven).

3.1.3.2 Negatieve gevolgen van de smartphone

Een dominant thema in het onderzoek naar smartphonegebruik is dat van 'afhankelijkheid' of zelfs 'verslaving' (Marchant en O'Donohoe 2019, 454). Smartphonegebruikers geven aan hun smartphone thuis te laten, elders te verstoppen of bepaalde functionaliteiten niet beschikbaar te maken (bijvoorbeeld een verslavende app deleten) omdat men weet dat men er anders toch niet aan kan weerstaan (Marchant en O'Donohoe 2019, 467). Gebruikers vertonen ambivalentie ten opzichte van hun smartphones: zij waarderen dat contact, intimiteit en nabijheid gefaciliteerd worden door smartphones, maar benadrukken tegelijkertijd de stress die ze ervaren doordat ze zich verplicht voelen constant bereikbaar te zijn, of doordat ze angst hebben om uitgesloten te worden of er niet bij te horen (Marchant en O'Donohoe 2019, 456). Dit is de zogenaamde 'FOMO': *fear of missing out*. Afhankelijkheid van smartphones wordt daarnaast ook verbonden met onder meer hogere stressniveaus en een lagere algemene levenstevredenheid (Marchant en O'Donohoe 2019, 457). Cranny-Francis (2008; in Marchant en O'Donohoe 2019, 468) geeft aan dat de mens licht over het gebruik van technologieën zoals auto's en koelkasten heen gaat, maar zowel angst als verlangen voelt voor technologieën zoals smartphones waarvan men het gevoel heeft dat zij tot de kern van het eigen zijn doordringen en zowel de lichamelijke grenzen als de autonomie aantasten. Mensen hebben dus het gevoel dat smartphones veranderen wie ze zijn en doordringen tot op het niveau van het zelf.

Ook bezorgdheid over privacy wordt door gebruikers aangehaald als één van de negatieve gevolgen van smartphones (Marchant en O'Donohoe 2019, 456). Dat heeft te maken met de steeds dominanter wordende monopolies op het internet (die gevat worden in het

acroniem ‘GAFAM’: Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft) en de steeds maar toenemende mogelijkheden tot surveillance door de staat. Dat is niet nieuw: de opkomst van nieuwe technologieën gaat steeds gepaard met privatisering, militarisering en de opkomst van rechtse ideologieën die de traditionele familie opnieuw centraal stellen, merkt Haraway op in *ACM* (2000, 306). Dit is een trend die zich nog steeds verderzet en die duidelijk is vast te stellen in de eigen context (Europa en België) met de opkomst van rechtse partijen, verdere privatisering van wat eerst in handen van de staat was, een conservatieve backlash en het bevestigen van traditionele genderrollen, de oproep tot meer militarisering zoals bijvoorbeeld het bouwen van een ‘muur’ rond Europa om mensen op de vlucht buiten te houden en de toename van antivluchtelingenpropaganda.

Het is belangrijk om naar dit soort materiële en sociale omstandigheden te kijken die gepaard gaan met de opkomst van nieuwe technologieën. Ook Sofoulis (2015, 10) vraagt dat we bij het gebruik van de cyborgfiguur aandacht hebben voor een socialistisch-feministische analyse van de materiële omstandigheden van productie en gebruik van de technologieën die we bespreken, in dit geval dus de smartphone. Haraway past dat inderdaad zelf ook altijd toe aan de hand van het vertellen van verhalen en het traceren van geschiedenissen. Het gaat voor haar om de meervoudigheid van de dingen en de verwevenheid van verschillende plaatsen, tijden en actoren in complexe netwerken. Daarom moeten er bij de analyse van het gebruik van de smartphone ook verhalen verteld worden. Omwille van plaatsgebrek kan ik dat hier niet in detail doen, maar ik kan wel een aantal te behandelen thema’s aangeven die elders verder uitgewerkt zouden kunnen worden. Zo moet er gekeken worden naar het productie- en consumptieproces: wie creëert de smartphone, wie bezit de technologie, en aan wie ze wordt verkocht? Ook moet er een materiële en sociale analyse gemaakt worden van de instituties en processen die daarbij een rol spelen. Hoe, waar en door wie worden de conflictmineralen ontgonnen, hoe zit het met patenten en eigendom, met geplande veroudering en met het creëren van behoeften via reclame? Hoe wordt de consument aan een bepaald merk gebonden waardoor bijvoorbeeld iPhone jaarlijks een nieuwe smartphone op de markt kan brengen die steeds een trouw publiek vindt? Op welke wijze bevordert de smartphone het ontstaan en de groei van de zogenaamde *gigaeconomie* die arbeiders in preciaire omstandigheden doet werken via apps zoals Deliveroo en Uber? Ook Haraway klaagt in *ACM* dit gegeven al aan: de nieuwe communicatietechnologieën fragmenteren en decentraliseren het werk en duwen een steeds groter wordende groep in preciaire omstandigheden (Haraway 2000, 304–5).

In *ACM* bekritiseert Haraway de negatieve evoluties onder invloed van de nieuwe communicatietechnologieën zoals die van diepte naar oppervlakte — die Alessandro Barrico in *De Barbaren* (2011) beschrijft —, van perfectie naar optimalisering, van hygiëne naar stressmanagement — dé ziekte van deze tijd —, van reproductie naar replicatie van steeds maar weer hetzelfde en van geest naar artificiële intelligentie (Haraway 2000, 300–301). Zij merkt er op dat er een verschuiving gaande is van een organische, industriële samenleving naar een nieuw informatiesysteem waarin een wit, technocratisch, kapitalistisch patriarchaat de touwtjes in handen heeft (Haraway 2000, 300). Zij noemt dit nieuwe systeem de ‘informatics of domination’ (Haraway 2000, 300). Ook mediageleerde McKenzie Wark theoretiseert recenter dat we in een nieuw systeem leven dat het kapitalisme vervangt en waarbij de macht in handen ligt van een klasse van zogenaamde ‘vectoralisten’ die het eigendom en de controle van informatie in handen hebben (Wark 2019).

De problemen en moeilijkheden die gepaard gaan met het gebruik van smartphones tonen aan dat mens en smartphone geen aparte entiteiten zijn, maar elkaar vormgeven en constitueren. Het is dus correcter om te spreken over een assemblage. Zowel de positieve als negatieve gevolgen van nieuwe technologieën en de smartphone kunnen verbonden worden met Haraways opvatting over de cyborg als een ambigue figuur: zij kan zowel ingezet worden als wapen ter onderdrukking of dienen als middel ter bevrijding. Bij het ontstaan van het internet in de jaren 80 en 90 beschouwde men deze als een gemeenschappelijke vrijplaats waar alles mogelijk was, waar sekse, klasse en gender niet noodzakelijk relevant hoefden te zijn en waar ongelimiteerde creativiteit en anonimiteit mogelijk waren (cf. Lanier 2010). Tegenwoordig wordt de macht op het internet steeds meer gecentraliseerd en ligt zij in handen van enkele monopolies. Daarbij komt dat seksisme en racisme welig tieren op het net en accounts steeds gebonden zijn aan de werkelijke identiteit en zogenaamde *trackers* en *cookies* het online doen en laten van gebruikers voortdurend volgen om meer data te genereren. Het internet zelf kan dus worden opgevat als een cyborgfiguur die contradicties en tegengestelde mogelijkheden bevat.

Wat moeten we dan aanvangen met nieuwe technologieën? Die kunnen zowel gezien worden als producten van het kapitalisme die gebruikers onderdrukken omdat bedrijven winstbejag nastreven, als, als een weg uit onderdrukking door de nieuwe creatieve mogelijkheden die zij bieden (Lupton 2016a, 4). Haraway verzet zich tegen een simplistische politiek die technologie — hier in de vorm van internet, sociale media en smartphones — opvat als louter bedreiging of louter bevrijding en bijgevolg pleit voor verzet dan wel medewerking

(Goodeve 1999, 146). Haraway weigert zich te laten vangen door een technologisch determinisme dat stelt dat de mens bepaald wordt door technologie. In *ACM* (Haraway 2000, 294) schrijft ze dat ze zich niet wil laten meeslepen door cynisme of hopeloosheid, noch door het geloof in een technologisch determinisme. Dat herhaalt ze ook in *SWTT*. Wetenschap en technologie hebben de wereld en sociale relaties diepgaand herstructureerd, maar het zijn historische systemen die mede afhankelijk zijn van mensen (Haraway 2000, 304). Haraways cyborgethiek en -politiek houdt in dat men zich niet simpelweg voor of tegen een bepaalde technologie keert, maar dat men datgene wat men ermee aanvangt of *doet*, centraal stelt (Goodeve 1999, 147). De vraag is dus: hoe wordt de technologie aangewend? Van belang daarbij is het gebruik van de verbeelding en het speculatieve element: dat is het werk van het speculatief socialistisch feminisme van Haraway dat zich laat leiden door populaire cultuur, verhalen, wetenschap en technologie om zo nieuwe mogelijkheden te openen die haar affirmatieve ethiek van respect en plezier bevorderen.

3.2 *Companion species, kin* en smartphones

3.2.1 Introductie en problematisering

Dit deelhoofdstuk gaat verder op het voorgaande over de smartphone als cyborg. Daar nam ik een op Haraway geïnspireerd posthumanistisch en feministisch nieuw-materialistisch kader in om de mens-smartphone assemblage te bestuderen. In dit deelhoofdstuk tracht ik deze assemblage te linken aan de twee andere in deze thesis besproken materieel-semiotische concepten van Haraway: de *companion species* en *kin*. De onderzoeksvraag die me hier leidt is: Is de smartphone — het apparaat zelf — een vorm van *kin*? Mijn intuïtie is dat de smartphone zelf geen vorm van *kin* is, maar dat het maken van *kin* er wel makkelijker door wordt, gezien de vele creatieve mogelijkheden voor interactie en het leren van anderen die een smartphone biedt. Ik zal echter aangeven dat deze intuïtie deels fout is en dat de smartphone zelf wel degelijk een vorm van *kin* kan zijn. Daarnaast vergemakkelijkt hij inderdaad ook het maken van *kin* met anderen.

Uit de posthumanistisch en nieuw-materialistisch geïnspireerde literatuur over onderzoek naar de mens-smartphone assemblage blijkt dat zowel het concept *companion species* als dat van *kin* gebruikt worden en dat het niet helemaal duidelijk is waarin beide concepten van elkaar verschillen. Lupton (2016b, 2) bijvoorbeeld beschouwt smartphones als *companions* en linkt ook ‘data-human assemblages’ aan *companion species*. Hohti, Paakkari en Stenberg (2019, 91 en 93) beschouwen smartphones ook als *companion species*, maar de manier waarop de participanten aan hun onderzoek (cf. infra) verwijzen naar de smartphone, duidt erop dat de smartphone hier ook als *kin* beschouwd kan worden. De gebruikers beschrijven namelijk een gevoel van verwantschap tussen zichzelf en de smartphone. Ook het onderzoek van Marchant en O’Donohoe (2019) bevestigt dit. Desai en Smith (2018) daarentegen, spreken niet over *companion species*, maar gebruiken *kin* om onder meer te onderzoeken hoe apps op smartphones het maken van *kin* met niet-menselijke anderen kunnen bevorderen. Dit onderzoek ondersteunt mijn hierboven vermelde stelling dat smartphones het maken van *kin* met anderen kunnen vergemakkelijken.

Om de conceptuele knoop die wordt gevormd door *companion species* en *kin* te ontwarren, start ik dit deelhoofdstuk met een korte verheldering van beide termen. Mijn conclusie is dat deze verwarring bestaat omdat beide concepten nauw verwant zijn en grotendeels naar hetzelfde verwijzen. De ethische principes die Haraway voorstelt voor onze

omgang met *companion species* zijn daarnaast ook van toepassing op *kin*. Ik toon vervolgens aan dat de smartphone niet alleen een *companion species* is, maar inderdaad ook beschouwd kan worden als een vorm van *kin*. Ik sluit af met een bedenking over de ethische principes van Haraway en of ze al dan niet toe te passen zijn op de mens-smartphone assemblage. Deze bedenking brengt me uiteindelijk terug bij de cyborg.

3.2.2 Conceptuele verwarring: *companion species* en *kin*

Ook het deelhoofdstuk ‘kin’ begon ik met een conceptuele analyse om de verschillen tussen de termen *companion species*, *significant others* en *kin* te duiden. Hier voel ik opnieuw die nood om mijn onderzoeksvraag correct te kunnen beantwoorden. In haar werk geeft Haraway zelf aan dat de cyborg zowel *companion species* als *kin* is (Haraway 2016b, 103). In *ACM* pleit Haraway immers ook al voor nieuwe vormen van verwantschap die niet langer gelimiteerd zijn tot bloed- of genetisch verwantschap (Haraway 2000, 295). Ook OncoMouseTM is een *companion species* en een vorm van *kin* (Haraway 2008, 76). Maar wat is dan het verschil tussen beide?

Beide concepten zijn natuurlijkcultureel en verwijzen naar de *entanglement* van mens en niet-mens doorheen materieel-semiotische netwerken, zoals ik aangaf in de voorgaande hoofdstukken. Daarnaast gaat het concept *companion species* gepaard met een specifieke ethiek die pleit voor respect voor verschil, aandacht, observatie, nieuwsgierigheid en ‘responsibility’. Deze gaan in het werk van Haraway steeds samen met liefde, spel en plezier. Maar deze ethische houding lijkt niet beperkt te zijn tot *companion species* en moet ook worden toegepast op *kin*. Daarin ligt het verschil tussen beide concepten dus niet. Het centrale element in het kinconcept is het afstappen van genetisch- en bloedverwantschap om alternatieve vormen van verwantschap mogelijk te maken. Vooral in Haraway (2018) blijkt duidelijk dat zij dit concept uitwerkt om de exponentiële menselijke bevolkingsgroei — met catastrofale gevolgen voor de leefbaarheid van deze planeet voor alle bestaande soorten — te stoppen. *Companion species* wordt dan een soort van paraplueterm waaronder Haraway concrete voorbeelden uitwerkt van deze alternatieve vormen van verwantschap om aan te tonen welke vormen zij kunnen aannemen en welke ethiek daarmee gepaard moet gaan.

Beide termen zijn dus nauw aan elkaar verwant en kunnen op onze omgang met smartphones toegepast worden. De smartphone is dan zowel *companion species* als *kin*. De ‘mens-smartphone assemblage’ geeft aan dat we ons in een persoonlijke interactie met de

smartphone bevinden. Volgens mijn eerdere beschrijving in het deelhoofdstuk over *kin*, is de eigen, persoonlijke smartphone dan ook een *significant other* waarmee er een concrete relatie bestaat. De smartphone als object — dus niet de concrete, persoonlijke smartphone, maar de smartphone als figuur — is net zoals de cyborg, de hond, of OncoMouseTM een materieel-semiotische figuur die ingezet kan worden om de *entanglement* van mens en niet-mens, natuur, cultuur en technologie aan te tonen.

Alvorens te demonstreren dat de smartphone een vorm van *kin* is, ga ik dieper in op drie aspecten die *companion species* en *kin* met elkaar gemeen hebben om ze vervolgens toe te passen op smartphones. In de voorgaande hoofdstukken gaf ik al aan dat *companion species* en *kin* (i) natuurlijkculturele concepten zijn die Haraway naar voren schuift om komaf te maken met het (ii) antropocentrisme en de menselijke uniciteit. Ik stelde ook al dat Haraways posthumanisme eerder een (iii) ‘compostisme’ is: alle soorten en wezens die op aarde bestaan, creëren zowel elkaar als elkaars werelden en zij vergaan nooit werkelijk; zij verworden tot compost en gaan op als voedingsbron in datgene wat volgt (Haraway 2018, 91). Deze drie elementen kunnen worden toegepast op smartphones.

De mens-smartphone assemblage is net zoals de cyborg, *companion species* en *kin*, een natuurlijkculturele assemblage. Gebruikers hebben toegang tot hun smartphone, maar de smartphone heeft ook toegang tot zijn gebruiker: de mens-smartphone *entanglement* is dus multidirectioneel en de digitale, sociale en materiële wereld construeren elkaar (Hohti, et al. 2019, 88). Lupton (2016b, 2–3) onderscheidt vier wijzen waarop dit gebeurt: smartphones en data gaan over het leven zelf; zijn dynamisch; hebben een impact op specifieke levens; en worden ingezet om in het levensonderhoud van specifieke personen te voorzien. Smartphones hebben toegang tot het leven en het zelf van hun gebruikers en genereren op basis daarvan data. Deze data zijn, net zoals de smartphones die ze genereren, dynamisch: software, functies en apparatuur veranderen voortdurend in functie van nieuwe behoeftes en data kan op velerlei wijzen geïnterpreteerd worden. Daarnaast hebben zowel smartphones als data een impact op specifieke levens: algoritmes kunnen bijvoorbeeld op basis van data bepalen wie al dan niet toegang krijgt tot bepaalde verzekeringen of jobaanbiedingen (Lupton 2016b, 3). Ook worden smartphones en data ingezet, via commerciële handel of onderzoek, om in het levensonderhoud van specifieke personen te voorzien (Lupton 2016b, 2).

Daarnaast toont de mens-smartphone assemblage aan dat de mens niet langer vanzelfsprekend de centrale plaats inneemt. Deze posthumanistische en nieuw-materialistische assemblage maakt zo komaf met het antropocentrisme en de menselijke uniciteit. Dat wordt

duidelijk uit het voorbeeld dat Lupton (2016b, 2) aanhaalt met betrekking tot het zogenaamde ‘Internet of Things’: in dit netwerk worden mensen louter één van vele knooppunten die software, digitale data, hun opslagplaatsen en met het internet verbonden objecten met elkaar verbinden. Ook in de mens-smartphone assemblage, neemt de mens niet zomaar het middelpunt in: er is hier sprake van een dynamische wisselwerking waarbij smartphones en gebruikers toegang hebben tot elkaar (Hohti, et al. 2019, 85). Ook het mensbeeld zelf verandert: net zoals Marchant en O’Donohoe (2019) beschrijven Hohti et al. (2019) de intensieve *entanglement* van smartphones en gebruikers. Dit betekent dat smartphones, gebruikers en het zelf met elkaar verweven zijn en niet los van elkaar vallen te zien. De mens is dus niet louter een onafhankelijk, autonoom subject, maar technologie maakt integraal deel uit van het zelf.

Toch lukt dit afwijzen van het antropocentrisme niet altijd even goed, zoals ik al aanhaalde in het eerste hoofdstuk. De data die gegenereerd wordt, is immers van een specifieke, vaak menselijke, gebruiker afkomstig. Lupton (2016, 2) geeft het voorbeeld van gepersonaliseerde apparaten zoals ‘slimme’ horloges, polsbandjes en kledij. Ook de smartphone kan onder deze draagbare, gepersonaliseerde apparaten vallen. Het gaat hier om toestellen die data over de gebruiker genereren: informatie met betrekking tot geolocatie, foto’s, biometrische informatie zoals vingerafdrukken, hartslag, toetsaanslaganalyse, enz. (Lupton 2016b, 2). Deze informatie blijft niet louter lokaal op het apparaat staan, maar wordt voortdurend geüpload en gesynchroniseerd naar accounts en digitale opslagplaatsen in de zogenaamde *cloud* (die weliswaar een materiële basis heeft in datacenters). Smartphone, mens en data vormen zo een netwerk (Lupton 2016b, 2). Het is wel zo dat de data die gegenereerd wordt, afkomstig is van een specifieke gebruiker. Het lijkt er dus op dat deze gebruiker centraal staat: de data is immers van de gebruiker afkomstig. Het antropocentrisme lijkt hier dus niet overkomen. De centrale gebruiker lijkt echter al snel op te gaan in een veel grotere zee van data die werd gegenereerd op basis van miljarden gebruikers. De individuele, specifieke gebruiker wordt dus al snel overkomen, maar de abstracte ‘mens’ blijft het centrum van *big data*, tenminste van die data die werd gegenereerd op basis van gepersonaliseerde apparaten. De gegevens zijn in dat geval afkomstig van mensen en het antropocentrisme wordt niet volledig afgeworpen.

Ten slotte wil ik het zogezegde ‘compostisme’ van Haraway op smartphones betrekken. In het voorgaande deelhoofdstuk haalde ik reeds aan dat de productie en het gebruik van smartphones gepaard gaan met een resem aan socio-economische problemen die gebaseerd zijn in de materiële werkelijkheid die Haraway vanuit haar socialistisch-feministische invalshoek

bekritiseert. Afval is één element in die resem aan problemen: het afval dat we creëren, vergaat immers niet. Afval stapelt zich zowel op doorheen het hele productieproces van de smartphone als nadien in de vorm van het vrijkomen van toxische producten tijdens het ontmijningsproces van conflictmineralen, elektronisch afval, microplastics, enz. Naast dit tastbare, materiële afval, ontstaat er ook afval in de virtuele wereld. In de *Posthuman Glossary* wordt bijvoorbeeld ‘static glow’ aangehaald, de data die gegenereerd werd door een concrete persoon en ook na diens dood in het netwerk blijft voortbestaan, zoals in de vorm van zogenaamde ‘ghost profiles’ (Schäfer en Samson 2018). Die ‘static glow’ blijft als het ware rondzweven of nagloeien in de virtuele ruimte, vandaar dat men onder meer spreekt over ‘ghost profiles’. Dit afval is niet tastbaar, maar het bestaat wel. Dit hangt samen met wat ik in het vorige deelhoofdstuk schreef over intercorporealiteit en het gevoel dat het internet als het ware ‘in de lucht’ hangt of rondom ons heen zweeft. Het compostisme van Haraway is op het aardse element gericht en toont aan dat niets vergaat. Alle wezens en dingen die deze aarde met elkaar delen, leven samen, worden samen en maken samen. Het sterven is één van de condities van deze wezens en zij verworden tot compost en gaan op als voedingsbron in datgene wat volgt. Ook ons (elektronisch en virtueel) afval vergaat niet, maar blijft verder leven en kan in die zin ook gezien worden als *companion species*: mens en niet-mens delen hun planeet onder meer met afval.

3.2.3 Is de smartphone een vorm van *kin*?

Uit mijn conceptuele analyse blijkt dat de smartphone zowel een *companion species* als een vorm van *kin* kan zijn. Dat blijkt ook uit onderzoek omtrent de mens-smartphone assemblage. Zelf vertrok ik van de intuïtie dat de smartphone geen vorm van *kin* zou kunnen zijn, maar dat hij het maken van *kin* met anderen wel vergemakkelijkt. Ik ging er namelijk intuïtief van uit dat de smartphone een *middel* was dat sociaal contact met anderen en kennis van en over anderen kan bevorderen. Uit wat ik in het vorige deelhoofdstuk aantoonde — door me te baseren op de postfenomenologie en het belichaamde aspect van de smartphone als cyborg — blijkt echter dat de smartphone niet louter een middel kan zijn. De smartphone als cyborg maakt deel uit van het eigen lichaam en het zelf.

Verder leek het me intuïtief zo dat de smartphone ook afstand kan creëren tussen het zelf en de ander wanneer men deze gebruikt om sociaal contact te leggen met of kennis op te doen over de ander. De toegang tot de ander is dan immers niet rechtstreeks, maar vindt plaats via de smartphone. Het idee van Desai en Smith (2018) om een onderscheid te maken tussen

het leren ‘van’ de ander en het leren ‘over’ de ander, brengt hier verduidelijking. Wanneer de smartphone gebruikt wordt om kennis op te doen ‘over’ de ander verloopt dit leren inderdaad indirect en impliceert het steeds een afstand tussen het subject en deze ander. Dat is bijvoorbeeld het geval bij het leren via een handboek (Desai en Smith 2018, 45). *Companion species* gaan echter over het leren ‘van’ de ander (Haraway 2016a, 94–95; Lupton 2016, 2; Desai en Smith 2018, 45). Dat betekent dus dat mens en smartphone, die we in dit hoofdstuk beschouwen als *kin* en *companion species*, in de mens-smartphone assemblage ‘van’ elkaar leren. Lupton (2016, 3) bevestigt dit en beschouwt bijvoorbeeld digitale data als *companion species* en stelt dat de mens in de mens-data assemblage iets kan leren van de data die verzameld worden en van de algoritmes en de uitkomsten die men vormt en bekomt op basis van deze oorspronkelijke data. In dit geval leert de mens dus iets ‘van’ data. Het leren in mens-data assemblages is overigens wederkerig: op basis van algoritmen die gestructureerde informatie uit data trachten te onttrekken, leren deze assemblages van mensen, net zoals mensen van deze assemblages leren en inzicht verkrijgen over zichzelf en hun eigen voorkeuren (Lupton 2016b, 2). Dit komt ook terug bij Hohti et al. (2019, 88) die stellen dat gebruikers toegang hebben tot hun smartphone en dat de smartphone ook toegang heeft tot de gebruiker: de mens-smartphone assemblage is multidirectioneel. Daarnaast gaf ik in het voorgaande hoofdstuk aan dat online identiteiten gevolgen hebben voor de wijze waarop men het eigen zelf waarneemt en dat de smartphone, gebruikers een spiegel voorhoudt van de eigen identiteit, verlangens, zorgen en routines (Marchant en O’Donohoe 2019, 464). Mensen leren dus van hun smartphones. Ook Hohti et al. (2019, 93) merken op dat de smartphone dienst doet als extensie van het geheugen en belangrijke informatie bevat over de persoonlijke geschiedenis en het sociale leven. Wanneer we de smartphone dus gebruiken als middel om te leren ‘over’ de ander, impliceert dit inderdaad een afstand tussen zelf en ander. Als de smartphone ons echter helpt om te leren ‘van’ anderen en ‘van’ de smartphone zelf, dan verdwijnt die afstand en raken zelf, smartphone en ander verweven in een assemblage.

Naast dit leren ‘van’, wijst ook de manier waarop gebruikers met hun smartphone omgaan, op een affectieve band: Lupton (2016b, 3) stelt dat smartphones *companions* zijn; ze worden voortdurend aangeraakt, er wordt mee gespeeld of aan gepruld en vaak naar gekeken. Dit aanraken, kijken naar, en spelen met, doet denken aan de ethiek die Haraway verbindt met het concept *companion species*. Zij vraagt namelijk om respect voor verschil, observatie, aandacht en nieuwsgierigheid, maar ook om liefde, spel en plezier. Lupton (2016, 4) stelt voor de affectieve responsen te bestuderen die mensen vertonen met betrekking tot *companion*

species. Zij past dit toe op digitale data als *companion species*, maar dit is ook toepasbaar op smartphones:

“Do we love or hate them, or simply feel indifferent to them? What are the contexts for these responses? How do we live with our digital data companion species? How do they live with us? How do our lives intersect with them? What do they learn from us, and what do we learn from them? What is the nature of their own lives as they move around the digital data economy? How are we influenced by them? How much can we domesticate or discipline them? How do they domesticate or discipline us? How does each species co-evolve?” (Lupton 2016b, 4)

Van belang is hier het leren van elkaar, het samenleven, de contexten en de affecten. Deze vragen kunnen ook toegepast worden op de smartphone als *companion species* en als *kin*. Dat is wat Hohti et al. (2019) doen. Zij voerden twee etnografische studies uit in Finse scholen en klaslokalen: de eerste studie beperkte zich tot elf- en twaalfjarigen, de tweede tot zestien- en zeventienjarigen. Zij benadrukken het belang van context en gesitueerdheid in het samenleven met smartphones. Zij nemen in hun onderzoek een nieuw-materialistische invalshoek in en beseffen dat het onmogelijk is specifieke activiteiten van de context te isoleren om ze zo te kunnen bestuderen omwille van de complexiteit van het alledaagse leven (Hohti, et al. 2019, 87). Activiteiten van het alledaagse leven op school en de functies van de smartphone lopen in elkaar over en er vallen geen duidelijke grenzen te trekken tussen het analoge en virtuele leven. Deze gaan in elkaar over op niet-lineaire en complexe wijzen (Hohti, et al. 2019, 87–88). In het klaslokaal bijvoorbeeld, mengen berichten op sociale media en virtuele activiteiten en interacties zich met de materiële werkelijkheid, de *affordances* van de fysieke omgeving en met de analoge sociale interactie (Hohti, et al. 2019, 90). Dat betekent dat fysieke omgeving en analoge interactie zich met online omgeving, platformen en interactie verweven. Deze elementen kunnen niet onttrokken worden aan de context om zo afzonderlijk bestudeerd te worden.

Wat betreft het samenleven met deze smartphones, stellen Hohti et al. (2019) dat smartphones geen ‘dode’ objecten zijn, maar zelf ook leven. Hohti et al. (2019, 91) bestuderen de materialiteit van smartphones en merken net zoals Haraway — die in *ACM* stelt dat onze machines levend lijken te worden — op dat iets dat in sé dood plastic lijkt te zijn, in

werkelijkheid levend is: de smartphone is een actor en bezit agentschap, hij maakt geluid, produceert licht en vibreert en staat in het klaslokaal vaak in het centrum van de belangstelling (Hohti, et al. 2019, 91). De tieners in het onderzoek van Hohti et al. versieren hun telefoons ook met leuke hoesjes, stickers en andere gadgets. Hohti et al. (2019, 91) merken op dat enkele smartphones er als het ware uitzien als cartoonfiguren of dieren omdat ze oren of oogjes krijgen opgeplakt. De tieners in hun onderzoek personaliseren hun toestel dus en antropomorfiseren het door middel van versiering, zo wordt het nog gemakkelijker de smartphone als *companion* te zien. Hohti et al. (2019, 91) stellen ook dat de tieners naar hun relatie met hun smartphone verwijzen door deze te kwalificeren als hun ‘beste vriend’ of ‘soulmate’. Deze kwalificeringen wijzen op de intieme verbondenheid die de tieners voelen met hun smartphone. De telefoon wordt daarnaast ook gezien als “little moments of relaxation” (Hohti, et al. 2019, 91). Hij doet dan dus dienst als vluchtplaats of refuge van de stress of verveling van alledag. De tieners geven wel aan dat dit samenleven met smartphones soms verslavend en vermoeiend is, frustrerend of gewoon ‘te veel’ (Hohti, et al. 2019, 94–95). Zij vertonen dan ook opluchting wanneer bijvoorbeeld de leerkracht de telefoon voor de duur van de les van hen afneemt (Hohti, et al. 2019, 93).

De tieners in het onderzoek van Hohti et al. (2019) vertonen dus velerlei affectieve responsen met betrekking tot hun smartphones. Ook de deelnemers aan het onderzoek (cf. supra) van Marchant en O’Donohoe (2019) gaven soortgelijke responsen. De onderzoekers vroegen aan de participanten hoe ze hun hun smartphone zouden beschrijven als het een dier of een mens was. De deelnemers vonden dit een gemakkelijke opdracht en gebruikten voornamelijk menselijke analogieën en zelfstandige naamwoorden die familie- en vriendschapsrelaties aanduiden (Marchant en O’Donohoe 2019, 462). Men verwees naar de eigen smartphone als ‘my baby,’ ‘my twin,’ ‘best friend,’ ‘a companion,’ of zelfs “my little brother, annoying at times but most of the time a good guy.” (Marchant en O’Donohoe 2019, 462). De deelnemers gaven ook karakterbeschrijvingen voor hun smartphone, zoals ‘useful [...] really reliable [...] constant,’ ‘efficient, knowledgeable,’ ‘probably quite geeky,’ en ‘older than us’ (Marchant en O’Donohoe 2019, 462). Uit deze antwoorden blijkt dat deze gebruikers hun smartphone in zekere zin als levend beschouwen. Ze antropomorfiseren dit toestel en beschouwen het als menselijk, als een vriend, als een familielid, dus als *kin*. De smartphone wordt een *significant other* waarmee een persoonlijke, intieme relatie is aangegaan. Het lijkt er ook op dat de deelnemers het gevoel hebben dat hun smartphone hen op persoonlijk niveau kent. Dat kan te maken hebben met het feit dat de smartphone ‘weet’ wat ze googelen, welke

websites ze bezoeken, welke apps ze gebruiken en inzicht heeft in hun chatgesprekken, gedeelde foto's en documenten.

De smartphone is dus een *companion* en een vorm van *kin*, zoals onderzoek dat aantoont. Daarnaast maakt de smartphone het vormen van *kin* ook gemakkelijker. In het voorgaande deelhoofdstuk stond ik al stil bij het belichaamde aspect van de mens-smartphone assemblage. Smartphones worden gezien als extensies van het eigen lichaam en het geheugen, zelfs als deel uitmakend van het zelf. Ook de tieners in het onderzoek van Hohti et al. (2019, 93) beschouwen hun smartphone als intrinsiek deel van zichzelf en stellen het verlies van hun smartphone gelijk aan het verlies van hun persoonlijke geschiedenis en hun sociale leven. De smartphone speelt dus een grote rol in het herinneren van het eigen verleden (aan de hand van foto's, berichten...) en bevordert daarnaast sociale contacten met concrete anderen. Hij vormt dus niet alleen zelf een vorm van *kin* — is als een goede vriend of familielid, of zelfs als deel van het zelf —, maar bevordert ook het maken van *kin* met anderen. De mens-smartphone assemblage laat toe andere sociale relaties op eenvoudige wijze aan te gaan en te onderhouden (Marchant en O'Donohoe 2019, 464). Dit is een belangrijke immateriële component van deze assemblage. Uit het onderzoek van Marchant en O'Donohoe (2019, 464) blijkt bijvoorbeeld dat de tieners die deelnamen aan hun onderzoek voortdurend in verbinding staan met hun peers: zij doen tientallen keren per dag aan “social sharing and surveillance”. De smartphone biedt immers verbinding met anderen in de assemblage, die op dezelfde wijze gebruik maken van de smartphone en met wie men dezelfde apps en sociale media deelt waardoor het mogelijk wordt te chatten of video's, afbeeldingen, gifs en voiceberichten naar elkaar te sturen. Daarnaast deelt men met deze andere gebruikers — die kennissen, vrienden of familie kunnen zijn, maar ook onbekenden op het internet — een stukje virtuele wereld waardoor men over dezelfde culturele referenties beschikt waar men over kan spreken en om kan lachen. ‘Memes’ bijvoorbeeld tonen aan dat de personen die ze correct kunnen gebruiken en interpreteren dezelfde virtuele culturele referenties delen. Dit scheidt een affectieve band. Op deze wijze kunnen smartphones en sociale media het maken van *kin* met anderen bevorderen.

3.2.4 Haraways ethiek en de smartphone als *companion species* en *kin*

In het deelhoofdstuk over *companion species* gaf ik aan dat Haraway het concept verbindt met een specifieke ethiek. Zij roept op tot respect voor verschil, aandacht, observatie, nieuwsgierigheid en ‘response-ability’. *Companion species* kunnen van elkaar leren door deze

principes toe te passen. Daarnaast zijn ook liefde, spel en plezier van belang in de omgang met *companion species* en *kin*. Vermits smartphones *companions* zijn en een vorm van *kin*, moeten deze ethische principes ook in de mens-smartphone assemblage toegepast worden. Toch zijn de relaties binnen deze assemblage niet altijd positief. De tieners in het onderzoek van Hohti et al. (2019, 94–95) geven aan dat het samenleven met smartphones soms verslavend, vermoeiend of frustrerend is. Ook geeft het productie- en consumptieproces aanleiding tot een hele resem aan socio-economische problemen, die ik in het hoofdstuk over de cyborg en smartphones aanhaalde. Haraway voorziet dit echter al in haar conceptualisering van *companion species*: waar soorten elkaar ontmoeten, is een positieve uitkomst geen garantie (Haraway 2008, 15). De relaties met *significant others*, *kin* en *companion species* verlopen niet altijd harmonieus (Haraway 2016a, 100). De connecties tussen soorten zijn niet noodzakelijk positief, maar kunnen ook schadelijk of zelfs gevaarlijk zijn (Tidwell 2018, 117).

Met betrekking tot smartphones blijkt dat vooral duidelijk uit het risico op verslaving en de bezorgdheid over privacy. Bedrijven handelen vanuit een winst oogmerk en hebben er belang bij gebruikers te binden aan hun smartphone. Verslaving wordt als het ware ingebouwd in het design (Hohti, et al. 2019, 94). Binnen de mens-smartphone assemblages ontstaan dus machtsverhoudingen die binnen een posthumanistisch en nieuw-materialistisch onderzoekskader moeten worden blootgelegd (cf. Hohti, et al. 2019, 88; Marchant en O'Donohoe 2019, 454). Hohti et al. (2019, 95 en 99) bekritisieren bijgevolg dat technologiebedrijven inzetten op het produceren van producten waarmee gebruikers zich gemakkelijk verbonden kunnen voelen. Affect speelt hierbij een grote rol (Hohti, et al. 2019, 94). Door in te spelen op affecten, raken mens en smartphone steeds nauwer verweven. Ze worden *companion species* die elkaar vormgeven en niet onafhankelijk van elkaar bestaan.

Maar hoe zit het dan met de ethiek waar Haraway voor pleit? Bedrijven die handelen op basis van winstbejag tonen geen respect voor verschil, aandacht, observatie of nieuwsgierigheid. Deze waarden zijn hier niet of slechts in beperkte mate relevant en staan steeds in functie van winstbejag. Kan het zijn dat gebruikers zich in een instrumentele relatie bevinden ten opzichte van deze bedrijven? In het hoofdstuk over *companion species* stelde ik al dat Haraway bepaalde instrumentele relaties accepteert. Ze beseft dat de relaties tussen *companion species* niet altijd harmonieus noch egalitair zijn en dat er soms tragische keuzes gemaakt moeten worden. Toch is deze niet-egalitaire machtsverhouding tussen gebruikers en bedrijven niet waar Haraway op doelt en bekritisceert ze zo'n machtsongelijkheden en winstbejag zelf vanuit haar socialistisch-feministische overtuiging. Deze problematiek sluit aan

bij die waarmee ik het deelhoofdstuk over de cyborg en smartphones afsloot: de cyborg kan zowel ingezet worden ter onderdrukking als ter bevrijding. Van belang is wat we ermee *doen*. Om nieuwe creatieve en positieve mogelijkheden voor een rechtvaardiger samen leven en sterven op een gedeelde planeet te bedenken, is het van belang de verbeelding te gebruiken en in te zetten op het speculatieve element dat de rode draad vormt doorheen het hele werk van Haraway van *ACM*, via *TCSM* en *WSM*, tot het meer recente *SWTT*. In een vervolgonderzoek kan die speculatieve methode aangewend worden om na te gaan hoe de smartphone als cyborg precies ingezet kan worden ter bevrijding. Wat houdt dat in? Wat moet er hiervoor concreet gebeuren? En wat betekent dat voor het productie-, verkoop- en gebruiksproces van smartphones?

Besluit

Het centrale onderzoeksthema van deze masterthesis is de mens-smartphone assemblage die vanuit een posthumanistisch en feministisch nieuw-materialistisch kader werd benaderd aan de hand van het werk van Donna Haraway. Ik baseerde me daarvoor voornamelijk op vier primaire werken van Haraway, namelijk *A Cyborg Manifesto* (2000), *The Companion Species Manifesto* (2016b), *When Species Meet* (2008) en *Staying with the Trouble* (2016a), aangevuld met andere primaire en secundaire werken. Ik bestudeerde drie centrale concepten, de cyborg, *companion species* en *kin*, om ze vervolgens toe te passen op de mens-smartphone assemblage om zo een antwoord te vinden op mijn onderzoeksvragen. De drie grote onderzoeksvragen die hier werden behandeld, zijn: (i) Wat is de invloed van de cyborg — die hier werd opgevat als smartphone — op het mensbeeld? (ii) Hoe beïnvloedt de cyborg, dus smartphone, de wijze waarop men de wereld waarneemt en kennis opdoet? (iii) Is de smartphone een vorm van *kin*?

In dit proefschrift, gaf ik eerst duiding bij het posthumanistisch en feministisch nieuw-materialistisch denken. Daarna selecteerde ik drie innovatieve figuren in het werk van Haraway die ik in detail besprak. Ik gaf daarbij de rode draad en wederkerende elementen in het oeuvre van Haraway aan. Nadien poogde ik de cyborg, *companion species* en *kin* in verband te brengen met de omgang van mensen met technologie, meer specifiek met de mens-smartphone assemblage. Dit deed ik vanuit het posthumanistische en feministisch nieuw-materialistische kader dat ook Haraway aanhoudt.

Het hedendaagse mensbeeld dat voortkomt uit het traditionele westerse denken dat subject en object, zelf en ander, en lichaam en geest tegenover elkaar plaatst, is aan herziening toe. De mens is niet alleen en neemt geen centrale plaats in op een met andere soorten gedeelde planeet. Mens, anders-dan-mens, omgeving en wereld zijn met elkaar verweven in een web dat ook natuur, cultuur en technologie omvat. De mens blijkt geen afhankelijke entiteit te zijn die de regie over de planeet en de zogezegde ‘natuur’ in handen heeft, maar zit ingebed in een veelheid aan netwerken. Het werk van posthumanistische en feministisch nieuw-materialistische filosofen zoals Haraway wijzen de weg om op nieuwe manieren te denken over wat het betekent om mens te zijn.

Men pleit binnen de hier besproken filosofische stromingen voor een nieuw mens- en wereldbeeld dat verbinding en afhankelijkheid voorop stelt. Het relateren wordt hier belangrijk, men werpt licht op de actieve eigenschappen van niet-mens en materie die een vorm van

agentschap toebedeeld krijgen, en men gaat ervan uit dat mens, niet-mens, materie, de relaties tussen hen onderling en de verschillende werelden doorheen dit proces van relateren geconstitueerd worden. Er bestaat dan geen subject voorafgaand aan het relateren zelf. Dit is een relationele en procesontologie.

Via de figuur van de cyborg verkondigt Haraway de afbraak van drie grenzen: (i) die tussen mens en dier, (ii) die tussen organisme en machine en (iii) die tussen fysiek en niet-fysiek. Daarnaast stapt ze af van het denken in duidelijk afgebakende categorieën en essenties. Ze doet het onderscheid tussen natuur en cultuur vervagen en spreekt over ‘naturecultures’. Daarmee duidt ze aan dat natuur en cultuur, dus ook mens en niet-mens, technologie en wetenschap, met elkaar verweven zijn. De cyborg is een illegitieme nakomeling die zijn oorsprong — het militair-industrieel complex — kan verraden indien zij ter bevrijding, in plaats van onderdrukking, wordt ingezet. Zij is een figuur die contradicties kan belichamen, van belang is wat men met haar *doet*.

De figuur van de *companion species* zet deze focus op verweving en verbinding verder. Ook zij is een natuurlijkculturele figuur die aangeeft dat in het relateren subjecten met heel verschillende geschiedenissen samenkomen en een gemeenschappelijke toekomst opbouwen. *Companion species* leven en sterven dus samen op een gedeelde planeet, de verbindingen tussen hen zijn steeds concreet en complex, en bevatten een veelheid en meervoudigheid aan verhalen. De relaties tussen hen verlopen niet altijd harmonieus, maar kunnen ook ongelijk of zelfs gevaarlijk zijn. Haraway verbindt een ethische houding aan deze relaties en vraagt om respect voor verschil, het *zien* van de ander, aandacht, observatie, nieuwsgierigheid en een open houding. Zij vraagt om ‘response-ability’ toe te passen in de verhouding met anderen. Dit is een affirmatief ethisch project dat verschil niet opvat als negatief, maar er juist waarde in ziet omdat het kan leiden tot nieuwe vormen van samen leven waarbij liefde, spel en plezier van belang zijn.

Ten slotte analyseerde ik het concept van *kin* dat Haraway gebruikt om af te stappen van het traditionele patriarchale systeem dat het doorgaans monogame en heteroseksuele kerngezin centraal stelt en de nadruk legt op genetisch verwantschap. Via haar methode van speculatieve fabulatie — dat feit, fictie, en populaire cultuur mengt — en het gebruik van de verbeelding, pleit Haraway ervoor tot nieuwe vormen van verwantschap te komen die niet beperkt zijn tot relaties met andere mensen en genetisch verwantschap.

Het mens- en wereldbeeld dat naar voren komt in het posthumanistische en nieuw-materialistische denken van Haraway slaagt er echter niet volledig in het antropocentrisme en

het geloof in de menselijke uniciteit te verlaten. Het stelt ‘mens’ en ‘niet-mens’ immers tegenover elkaar en neemt nog steeds de mens als uitgangspunt. Daarnaast impliceert de notie van ‘niet-mens’ een gebrek. Ook accepteert Haraway het instrumentele gebruik van dieren, bijvoorbeeld als proefdieren in laboratoria of als voedsel, en lijkt ze zo het humanistische antropocentrisme dat ze probeert te verlaten, te legitimeren.

In het laatste hoofdstuk heb ik een vernieuwende en actuele toepassing uitgewerkt door de drie hier besproken figuren in verband te brengen met onze omgang met smartphones.

Ten eerste ging ik na wat de impact van de cyborg — hier de smartphone — is op het hedendaagse mensbeeld. Ik onderzocht hoe het mens-zijn in vraag wordt gesteld door het gebruik van technologie en van smartphones, en hoe de smartphone de wijze waarop we de wereld waarnemen en kennen beïnvloedt. Ik ging uitgebreid in op het belichaamde aspect van de mens-smartphone assemblage en stelde dat die assemblage het onderscheid tussen mens en technologie doet vervagen. Ik gebruikte het concept van de *homo prostheticus* en intercorporealiteit om aan te tonen hoezeer mens en smartphone met elkaar verweven zijn: de smartphone wordt gezien als een extensie van het eigen lichaam, de eigen cognitie en het zelf. Hij maakt deel uit van het eigen bewustzijn en zelfbeeld en zorgt voor de verbrekking van dit zelfbeeld, onder meer door de veelheid aan identiteiten die men online aanneemt. Daarna belichtte ik een aantal negatieve aspecten van de smartphone, zoals het risico op verslaving, en ging ik na of de mens gedetermineerd wordt door technologie of haar juist onder controle heeft. Ik beargumenteerde dat het antwoord genuanceerder is en dat er sprake is van een wisselwerking tussen beide: mens en smartphone constitueren elkaar. Ten slotte keek ik naar de materiële en sociale omstandigheden van de ontwikkeling, de verkoop en het gebruik van smartphones en stelde ik dat hij, net als de cyborg, zowel ter bevrijding als ter onderdrukking aangewend kan worden.

Vervolgens bracht ik de *companion species* en *kin* in verband met de smartphone en onderzocht ik of deze als een vorm van *kin* beschouwd kan worden. Ik besprak de conceptuele verwarring die er bestaat tussen *companion species* en *kin* die beide grotendeels naar hetzelfde lijken te verwijzen. Daarna stelde ik dat de smartphone zowel een *companion species* als een nieuwe vorm van *kin* is, die dus niet gebaseerd is op genetisch verwantschap. In de mens-smartphone assemblage leren mens en smartphone immers ‘van’ elkaar. Dit leren van de ander is van belang binnen het concept van *companion species* zoals Haraway dat theoretiseert. Daarnaast drukken deelnemers aan kwalitatief onderzoek omtrent de mens-smartphone relatie ook uit dat zij zich verwant voelen aan hun smartphone en hem als vriend of familielid

beschouwen. Zij ervaren de band met hun smartphone als intiem en persoonlijk. Toch is de relatie met de smartphone niet altijd positief en kan deze aanleiding geven tot verslaving, frustratie of vermoeidheid. Dat hangt deels samen met het feit dat de verslavingsfactor als het ware in de smartphone ingebouwd wordt vanuit winstbejag. Ik eindigde mijn beschouwing met een kritische noot die de onrechtvaardige machtsverhoudingen bekritiseert tussen bedrijven die uit zijn op winst, en gebruikers. Net zoals Haraway pleit ik ervoor om op zoek te gaan naar nieuwe en meer rechtvaardige manieren van samen leven en sterven op een gedeelde planeet en om daarbij de grenzen van het mens-zijn te overstijgen, en ook niet-mensen — waaronder technologie — te betrekken.

Het onderzoek dat hier voorligt is een eerste verkenning van de mens-smartphone assemblage aan de hand van het werk van Haraway. Er blijven veel openstaande vragen die in verder onderzoek aan bod zouden kunnen komen. Zo zou nagegaan kunnen worden hoe de smartphone als cyborg precies ingezet kan worden ter bevrijding. Wat moet er hiervoor gebeuren? Wat betekent dat voor het productie-, verkoop- en gebruiksproces van smartphones? Ook kan het interessant zijn om de affectieve respons die smartphones oproepen verder onder de loep te nemen. Mensen zijn in staat een band op te bouwen met technologische objecten, zoals dat ook blijkt uit onderzoek naar robots. Hoe kunnen we ervoor zorgen dat deze mogelijkheid niet uitgebuit wordt door bedrijven die uit zijn op winstbejag? Het zijn enkele nieuwe vragen die dit onderzoek oproept en die bestudeerd zouden kunnen worden in een vervolgonderzoek.

Bibliografie

- Alaimo, Stacy, en Susan Hekman. 2008. 'Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory'. In *Material Feminisms*, onder redactie van Stacy Alaimo en Susan Hekman, 1–20. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Åsberg, Cecilia, Kathrin Thiele, en Iris van der Tuin. 2015. 'Speculative Before the Turn: Reintroducing Feminist Materialist Performativity'. *Cultural Studies Review* 21 (2): 145–72. <https://doi.org/10.5130/csr.v21i2.4324>.
- Barad, Karen. 2008. 'Posthumanist Performativity. Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter.' In *Material Feminisms*, onder redactie van Stacy Alaimo en Susan Hekman, 120–54. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Baricco, Alessandro. 2011. *De barbaren*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Bostrom, Nick. 2005. 'In Defense of Posthuman Dignity'. *Bioethics* 19 (3): 202–14.
- Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. Cambridge, UK and Malden, MA, USA: Polity Press.
- . 2018a. 'Joy, Ethics of'. In *Posthuman Glossary*, onder redactie van Rosi Braidotti en Maria Hlavajova, 221–24. Theory. London and New York: Bloomsbury Academic.
- . 2018b. 'Posthuman Critical Theory'. In *Posthuman Glossary*, onder redactie van Rosi Braidotti en Maria Hlavajova, 339–42. Theory. London and New York: Bloomsbury Academic.
- . 2019. 'A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities'. *Theory, Culture & Society* 36 (6): 31–61. <https://doi.org/10.1177/0263276418771486>.
- Braunstein, Jean-François. 2018. *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Cartmill, Matt. 1991. 'Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science'. *International Journal of Primatology* 12 (1): 67–75. <https://doi.org/10.1007/BF02547559>.
- Clark, Andy. 2003. *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford and New York: Oxford University Press.

- Clarke, Bruce. 2017. 'Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis'. *Theory, Culture & Society* 34 (4): 3–26. <https://doi.org/10.1177/0263276416686844>.
- . 2018. 'Symbiogenesis'. In *Posthuman Glossary*, onder redactie van Rosi Braidotti en Maria Hlavajova, 416–19. Theory. London and New York: Bloomsbury Academic.
- Coene, Gily. 2018. 'Overzicht van het feministisch denken'. Hoorcollege. VUB, Brussel.
- Cook, Peta. 2004. 'The Modernistic Posthuman Prophecy of Donna Haraway'. In *Social Change in the 21st Century*. Centre for Social Change Research, Queensland University of Technology.
- Crutzen, Paul, en Eugene Stoermer. 2000. 'The "Anthropocene"'. *Global Change Newsletter*, nr. 41: 17–18.
- DeLanda, Manuel. 2006. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Bloomsbury.
- Deleuze, Gilles, en Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Collection 'Critique'. Paris: Editions de minuit.
- Desai, Shruti, en Harriet Smith. 2018. 'Kinship across Species: Learning to Care for Nonhuman Others'. *Feminist Review* 118 (1): 41–60. <https://doi.org/10.1057/s41305-018-0104-0>.
- Dussauge, Isabelle, en Anelis Kaiser. 2013. 'Repolitisations féministes et queer du cerveau'. *Revue d'anthropologie des connaissances* Vol. 7, n° 3 (3): 667–92. <https://doi.org/10.3917/rac.020.0667>.
- Elson, Diane, en Ruth Pearson. 1981. "'Nimble Fingers Make Cheap Workers": An Analysis of Women's Employment in Third World Export Manufacturing'. *Feminist Review*, nr. 7: 87–107. <https://doi.org/10.2307/1394761>.
- Fairphone. 2013. 'Precious Materials 101, or How Stuff Gets in Your Phone'. Fairphone. Gepubliceerd op 23 april 2013. Geraadpleegd op 10 mei 2020. <https://www.fairphone.com/en/2013/04/23/precious-materials-101/>.
- . 2016. 'How We Got Fairtrade Certified Gold in the Fairphone 2 Supply Chain'. Fairphone. Gepubliceerd op 27 januari 2016. Geraadpleegd op 10 mei 2020. <https://www.fairphone.com/en/2016/01/27/how-we-got-fairtrade-certified-gold-in-the-fairphone-2-supply-chain/>.
- Firestone, Shulamith. 2015. *The Dialectic of Sex: The Case for a Feminist Revolution*. London and New York: Verso Books.

- Gillis, Stacy. 2004. 'Neither Cyborg Nor Goddess: The (Im)Possibilities of Cyberfeminism.' In *Third Wave Feminism*, onder redactie van Stacy Gillis, Gillian Howie en Rebecca Munford, 185–96. Londen: Palgrave Macmillan.
- Goodeve, Thyrsa Nichols. 1999. *How Like a Leaf. Donna J. Haraway. An Interview with Thyrsa Nichols Goodeve*. New York and London: Routledge.
- Grebowicz, Margaret, Helen Merrick, en Donna J. Haraway. 2013. *Beyond the Cyborg. Adventures with Donna Haraway*. New York: Columbia University Press.
- Haraway, Donna J. 1988. 'Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective'. *Feminist Studies* 14 (3): 575.
<https://doi.org/10.2307/3178066>.
- . 1992. 'Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/D Others: The Human in a Post-Humanist Landscape'. In *Feminists Theorize the Political*, onder redactie van Judith Butler en Joan Wallach Scott, 86–100. New York and London: Routledge.
- . 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium. Femaleman©_Meets_OncomouseTM: Feminism and Technoscience*. New York and London: Routledge.
- . 2000. 'A Cyborg Manifesto. Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century.' In *The Cybercultures Reader*, onder redactie van David Bell en Barbara M. Kennedy, 291–324. New York and London: Routledge.
- . 2004. 'The Promises of Monsters: a Regenerative Politics for Inappropriate/d Others'. In *The Haraway Reader*, onder redactie van Donna J. Haraway, 63–124. New York and London: Routledge.
- . 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2016a. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- . 2016b. 'The Companion Species Manifesto'. In *Manifestly Haraway*, onder redactie van Cary Wolfe, 91–198. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2018. 'Making Kin in the Chthulucene: Reproducing Multispecies Justice'. In *Making Kin in the Chthulucene: Reproducing Multispecies Justice*, onder redactie van Adele E. Clarke en Donna J. Haraway, 67–99. Chicago: Prickly Paradigm Press.

- Haraway, Donna J., Nina Lykke, Randi Markussen, en Finn Olesen. 2004. 'Cyborgs, Coyotes, and Dogs: A Kinship of Feminist Figurations and There Are Always More Things Going on than You Thought! Methodologies as Thinking Technologies'. In *The Haraway Reader*, onder redactie van Donna J. Haraway, 321–41. New York and London: Routledge.
- Haraway, Donna J., en Cary Wolfe. 2016. 'Companions in Conversation'. In *Manifestly Haraway*, onder redactie van Cary Wolfe, 199–296. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Heylighen, Francis. 2019. 'Filosofie en ethiek van de technologie'. Hoorcollege. VUB, Brussel.
- Hohti, Riikka, Antti Paakkari, en Katariina Stenberg. 2019. 'Smartphones. Leaping and Dancing with Digitality: Exploring Human-Smartphone-Entanglements in Classrooms'. In *Social, Material and Political Constructs of Arctic Childhoods: An Everyday Life Perspective*, onder redactie van Pauliina Rautio en Elina Stenvall, 85–102. Children: Global Posthumanist Perspectives and Materialist Theories. Singapore: Springer.
- Howcroft, Debra, en Jill Rubery. 2019. "'Bias in, Bias out": Gender Equality and the Future of Work Debate'. *Labour & Industry: a journal of the social and Economic Relations of Work* 2 (29): 213–27.
- Hunt, Elle. 2016. 'Tay, Microsoft's AI Chatbot, Gets a Crash Course in Racism from Twitter'. *The Guardian*. Gepubliceerd op 24 maart 2016. Geraadpleegd op 9 mei 2020.
<https://www.theguardian.com/technology/2016/mar/24/tay-microsofts-ai-chatbot-gets-a-crash-course-in-racism-from-twitter>.
- Kelly, Kevin. 2011. *What Technology Wants*. New York: Penguin Books.
- Kirby, Vicki. 2008. 'Natural Convers(at)ions: Or, What If Culture Was Really Nature All Along?' In *Material Feminisms*, onder redactie van Stacy Alaimo en Susan Hekman, 214–36. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Kirksey, Eben. 2018. 'Multispecies'. In *Posthuman Glossary*, onder redactie van Rosi Braidotti en Maria Hlavajova, 265–66. Theory. London and New York: Bloomsbury Academic.
- Klumbyte, Goda. 2018. 'Kin'. In *Posthuman Glossary*, onder redactie van Rosi Braidotti en Maria Hlavajova, 225–27. Theory. London and New York: Bloomsbury Academic.
- Kurzweil, Ray. 2006. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Penguin Books.
- Lanier, Jaron. 2010. *You Are Not a Gadget: A Manifesto*. New York: Alfred A. Knopf.

- Latour, Bruno. 2015. *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno, en Steve Woolgar. 1979. *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts. Second Edition*. Princeton: Princeton University Press.
- Leemputten, Pieterjan Van. 2020. ‘Niet 1,8 miljoen maar meer dan 2,6 miljoen smartphones verkocht in België’. *Knack DataNews*. Gepubliceerd op 10 januari 2020. Geraadpleegd op 9 mei 2020. <https://datanews.knack.be/ict/nieuws/niet-1-8-miljoen-maar-meer-dan-2-6-miljoen-smartphones-verkocht-in-belgie/article-news-1551639.html>.
- Lemable, Sari. 2020. ‘De l’anthropocène au Chthulucène : comment se sortir de la crise écologique?’ *Ithaque*, nr. 26: 155–80.
- Lewis, Simon L., en Mark A. Maslin. 2015. ‘Defining the Anthropocene’. *Nature* 519 (7542): 171–80. <https://doi.org/10.1038/nature14258>.
- Lewis, Sophie. 2019. *Full Surrogacy Now. Feminism Against Family*. London and New York: Verso Books.
- Lupton, Deborah. 2016. ‘Digital Companion Species and Eating Data: Implications for Theorising Digital Data–Human Assemblages’. *Big Data & Society* 3 (1): 1–5. <https://doi.org/10.1177/2053951715619947>.
- Marchant, Caroline, en Stephanie O’Donohoe. 2019. ‘Homo Protheticus? Intercorporeality and the Emerging Adult-Smartphone Assemblage’. *Information Technology & People* 32 (2): 453–74. <https://doi.org/10.1108/ITP-07-2017-0209>.
- Mazurov, Nikita. 2018. ‘Monster/the Unhuman’. In *Posthuman Glossary*, onder redactie van Rosi Braidotti en Maria Hlavajova, 261–64. Theory. London and New York: Bloomsbury Academic.
- McLuhan, Marshall. 1964. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill.
- Meijer, Eva. 2017. *De soldaat was een dolfijn. Over politieke dieren*. Amsterdam: Uitgeverij Cossee.
- . 2019. *When Animals Speak*. New York: New York University Press.
- Moore, Jason W. 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London: Verso Books.

- Potts, Annie, en Donna Haraway. 2010. 'Kiwi Chicken Advocate Talks with Californian Dog Companion'. *Feminism & Psychology* 20 (3): 318–36.
<https://doi.org/10.1177/0959353510368118>.
- Puleo, Alicia H. 2012. 'From Cyborgs to Organic Model and Back: Old and New Paradoxes of Gender and Hybridity'. *Comparative Critical Studies* 9 (3): 349–64.
<https://doi.org/10.3366/ccs.2012.0068>.
- Riek, Laurel, en Don Howard. 2014. 'A Code of Ethics for the Human-Robot Interaction Profession'. In *We Robot* 2014.
- Rosenberger, Robert, en Peter-Paul Verbeek, red. 2015. *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations*. Lanham, Boulder, New York and London: Lexington Books.
- Rountree, Kathryn. 1999. 'The Politics of the Goddess: Feminist Spirituality and the Essentialism Debate'. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 43 (2): 138–65. <https://www.jstor.org/stable/23166525>.
- Sanzo, Kameron. 2018. 'New Materialism(s)'. Critical Posthumanism Network. Gepubliceerd op 25 april 2018. Geraadpleegd op 18 oktober 2019. <https://criticalposthumanism.net/new-materialisms/>.
- Schäfer, Mirko Tobias, en Audrey Samson. 2018. 'Static Glow'. In *Posthuman Glossary*, onder redactie van Rosi Braidotti en Maria Hlavajova, 407–11. Theory. London and New York: Bloomsbury Academic.
- Senft, Theresa M. 2005. 'Reading Notes on Donna Haraway's "Cyborg Manifesto."' Gepubliceerd op 19 december 2005. Geraadpleegd op 20 november 2019.
<https://web.archive.org/web/20051219060432/http://www.echonyc.com/~janedoe/writing/manifesto.html>.
- Shotwell, Alexis. 2016. *Against Purity: Living Ethically in Compromised Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sofoulis, Zoë. 2015. 'The Cyborg, Its Manifesto and Their Relevance Today: Some Reflections'. *Journal of Media and Communication* 6 (2): 8–15.
- Spencer, David A. 2018. 'Fear and Hope in an Age of Mass Automation: Debating the Future of Work'. *New Technology, Work and Employment* 33 (1): 1–12.
<https://doi.org/10.1111/ntwe.12105>.

- Statista. 2020. 'Statista Dossier About Smartphones'. Statista. Geraadpleegd op 9 mei 2020.
<https://www.statista.com/study/10490/smartphones-statista-dossier/>.
- Stengers, Isabelle. 2009. *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*. Paris: Éditions La Découverte.
- Thiele, Kathrin. 2014. 'Pushing Dualisms and Differences: From "Equality versus Difference" to "Nonmimetic Sharing" and "Staying with the Trouble"'. *Women: A Cultural Review* 25 (1): 9–26. <https://doi.org/10.1080/09574042.2014.901110>.
- Tidwell, Christy. 2018. 'Ecohorror'. In *Posthuman Glossary*, onder redactie van Rosi Braidotti en Maria Hlavajova, 115–17. Theory. London and New York: Bloomsbury Academic.
- Tsing, Anna. 2017. *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*. Vertaald door Philippe Pignarre. Paris: La Découverte.
- Tuin, Iris van der. 2018. 'Naturecultures'. In *Posthuman Glossary*, onder redactie van Rosi Braidotti en Maria Hlavajova, 269–70. Theory. London and New York: Bloomsbury Academic.
- Tuin, Iris van der, en Rick Dolphijn. 2012. 'The Transversality of New Materialism'. In *New Materialism: Interviews & Cartographies*, onder redactie van Iris van der Tuin en Rick Dolphijn, 93–114. New Metaphysics. Michigan: Open Humanities Press.
<https://doi.org/10.3998/ohp.11515701.0001.001>.
- Turkle, Sherry. 2017. *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books.
- Warfield, Katie. 2016. 'Making the Cut: An Agential Realist Examination of Selfies and Touch'. *Social Media + Society* 2 (2): 1–10.
- Wark, McKenzie. 2017. 'Donna Haraway. The Inhuman Comedy'. In *General Intellects. Twenty-One Thinkers for the Twenty-First Century*. New York: Verso Books.
- . 2019. *Capital is dead. Is this something worse?* London and New York: Verso Books.
- Weijers, Ido. 2015. 'Geen "derde ouder" bij mitochondriale DNA-donatie | Pedagogiek Blog'. Gepubliceerd op 7 februari 2015. Geraadpleegd op 11 mei 2020.
<https://blog.pedagogiek.nu/blog/2015/02/07/geen-derde-ouder-bij-dna-donatie/>.
- Weisberg, Zipporah. 2009. 'The Broken Promises of Monsters: Haraway, Animals and the Humanist Legacy'. *Journal for Critical Animal Studies* 7 (2): 22–62.

Wolfe, Cary. 2018. 'Posthumanism'. In *Posthuman Glossary*, onder redactie van Rosi Braidotti en Maria Hlavajova, 356–59. Theory. London and New York: Bloomsbury Academic.

Žižek, Slavoj. 2016. *Disparities*. London and New York: Bloomsbury Academic.

Bijlage

De l'anthropocène au Chthulucène : comment se sortir de la crise écologique?

Sari Lemable*

Résumé

Nous vivons une crise écologique qui semble être provoquée par l'humain. Elle est la conséquence de la modernité, fondée sur la prééminence d'une humanité rationnelle en opposition à une nature qui serait extérieure à celle-ci. Pour se sortir de ladite crise, le discours sur l'anthropocène propose deux solutions : d'un côté, un techno-optimisme qui propose d'investir davantage dans les sciences et les technologies ; de l'autre, un cynisme éco-apocalyptique qui n'incite pas à l'action, mais paralyse l'être humain. Ces solutions perpétuent l'opposition entre nature et culture qui est à l'origine de la crise. Le présent article décrit une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste qui permet de concevoir des alternatives en soulignant l'interdépendance entre nature et culture. Haraway propose le Chthulucène pour remplacer l'anthropocène : l'opposition entre nature et culture sera effacée et la (sur)vie humaine et non humaine deviendra possible.

Introduction

Nous vivons une crise écologique qui semble être provoquée par l'humain. Elle est la conséquence directe de la modernité, fondée sur la prééminence d'une humanité rationnelle en opposition à une nature qui serait extérieure à celle-ci et qui servirait de ressource à la croissance économique, au développement social et au progrès. À l'origine de cette crise planétaire, qui caractérise ce que l'on nomme dorénavant l'anthropocène, se trouve ainsi une opposition entre culture et nature.

Le sujet humain se conçoit comme un agent actif qui domine la nature, cette dernière étant généralement représentée comme passive et dépourvue de toute agentivité. De ce point de vue, il existe deux types de réponses possibles à l'anthropocène : d'un côté, un techno-

* L'auteure est étudiante à la maîtrise en philosophie à l'Université de Bruxelles, présentement en échange à l'UQAM.

optimisme qui propose d'investir davantage dans les sciences et les technologies pour surmonter la crise ; de l'autre, un cynisme éco-apocalyptique qui n'incite pas à l'action, mais paralyse l'être humain.

Cependant, ce que démontre bien l'ère critique actuelle, c'est que la nature n'est pas externe au monde humain : toutes les actions humaines ont un impact sur l'environnement et sur la nature et les réactions naturelles ont également un effet sur le monde humain, d'une manière pouvant mettre en péril la (sur)vie humaine et non humaine. Afin de bien conceptualiser la crise contemporaine, il faut donc renoncer à la dichotomie entre nature et culture.

Le présent article décrit une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste qui remplace l'ontologie cartésienne de la modernité. Cette nouvelle ontologie souligne l'interdépendance entre sujet et objet, entre culture et nature, et dote le monde matériel d'agentivité. Pour rendre ceci plus concret, nous détaillerons la proposition de Haraway (2016) qui propose de penser notre situation présente dans les termes de ce qu'elle appelle le Chthulucène, période qui est censée remplacer l'anthropocène au plus vite. C'est une ère dans laquelle l'opposition entre nature et culture est effacée et la (sur)vie humaine et non humaine devient possible.

Nous commencerons par remonter à l'origine de ladite opposition en présentant les différentes perspectives modernes à propos de la nature. Nous passerons ensuite en revue les différentes perspectives à partir desquelles la distinction entre nature et culture peut être mise en jeu. Nous proposerons alors d'adopter une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste. Nous finirons par exposer la proposition de Haraway concernant le Chthulucène.

1. Origine philosophique de la distinction entre nature et culture

La séparation moderne entre nature et culture trouve ses origines dans le dualisme cartésien, qu'on pourrait faire remonter à Platon et au christianisme⁶. La scission cartésienne entre corps et esprit était formatrice pour l'idée d'un sujet conscient, autonome, indépendant, rationnel, objectif et universel⁷. La distinction a ainsi créé une opposition ontologique entre

⁶ Murriss, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher », p. 4.

⁷ *Ibid.*

sujet et objet, et entre culture et nature. En soulignant la rationalité humaine, elle a renforcé l'idée d'un contrôle sur la nature par la raison ou la science.

Dans la philosophie occidentale, le sujet se constitue donc en s'opposant à l'autre, à ce qu'il n'est pas. Pour opérer cette distinction entre un moi rationnel et l'autre, le sujet se fonde sur les binarités qui ont structuré toute la pensée moderne et qui se retrouvent à presque tous les niveaux de la réalité : culture/nature, esprit/corps, homme/femme, raison/émotion, actif/passif, etc. Ce sont des catégories qu'on tient pour nettement distinctes, clairement définies et radicalement séparées. Ces binarités créent ainsi une distance ontologique entre les deux pôles et renforcent l'idée de leur autonomie et indépendance⁸.

Afin de mieux comprendre la problématique proposée dans le présent article, il conviendra d'aborder les sens pertinents et modernes du concept de la « nature ». Bien évidemment, il n'existe pas de définition claire qui contienne toute la complexité à laquelle cette notion peut faire référence. Habituellement, la nature est opposée à la culture et considérée comme « autre » : elle est ce qui n'est pas humain et n'appartient pas à l'habitat humain, ce monde artificiel théorisé par Arendt qui consiste en des choses et objets fabriqués par l'être humain pour créer ainsi un environnement durable et stable⁹.

La vision instrumentale de la nature se fonde sur cette opposition entre nature et culture et retient l'idée de la nature comme autre, à l'extérieur du monde humain. Elle est la vision dominante dans le système économique capitaliste actuel. Même si la sphère humaine et la sphère naturelle s'impactent mutuellement, l'idée de deux catégories nettement distinctes persiste dans cette conception. Elle est née de la vision judéo-chrétienne qui considère que le monde matériel est un don divin dont l'être humain est à la fois le gardien et le maître¹⁰. Cette conviction a connu une évolution pendant les révolutions scientifiques et industrielles, qui a abouti à l'idée de la nature comme ressource, un simple moyen pour une fin¹¹.

La représentation romantique de la nature va à l'encontre de cette vision instrumentaliste et perçoit la nature ou bien comme une étendue sauvage, voire pure et innocente, ou bien comme indomptée et violente¹². Elle peut être refuge ou menace. Cronon¹³ conceptualise la nature sauvage comme un lieu sans civilisation, non touché ou contaminé par la modernité et la culture.

⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁹ Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, p. 9.

¹⁰ Uggla, Y. (2010), « What is this thing called "natural" ? », p. 80.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 79.

¹³ Cronon, W. (1996), « The trouble with wilderness; or, getting back to the wrong nature », p. 69-70.

Le point de vue romantique, tout comme le point de vue instrumental, oppose donc l'humain à la nature.

Une dernière représentation pertinente et moderne de la nature est épistémologique : la nature est vue comme quelque chose qu'on peut connaître, elle est donc dotée d'une valeur épistémologique. La modernité soutient la possibilité d'objectivité et de découverte de la vérité dans la nature par le biais de la science, comme si les objets naturels n'étaient que des objets attendant d'être dévoilés et desquels l'humain pourrait extraire la vérité.

Partant de ces différentes perspectives, comment l'humain pourrait-il répondre à la crise planétaire actuelle ? Les visions instrumentaliste et épistémologique ont recours au discours du développement durable : grâce aux investissements dans les sciences et les technologies et au bon fonctionnement du marché et de l'économie, l'humanité sera capable de faire face aux défis environnementaux¹⁴. La vision romantique propose elle au contraire un retour à la nature : la société et la culture sont incriminées de tous les maux qui affligent la nature et l'être humain est la cause de la dégradation de cette dernière. Il faudra donc protéger la nature et la biodiversité pour leur valeur intrinsèque et investir davantage dans la protection environnementale¹⁵. La première réponse aboutirait à une artificialisation complète de la nature, la seconde à une éradication totale de la culture. Dans les deux cas, l'opposition entre nature et culture serait effectuée, au sens hégélien du terme, par l'abolition d'un de ses pôles¹⁶.

Les différentes visions et leurs réponses décrites ici perpétuent donc l'opposition entre nature et culture. Aucune des deux réponses ne nous permet de considérer correctement les défis auxquels nous nous trouvons confrontés ; au contraire, elles ne font qu'entretenir le problème. Pour faire face à la crise planétaire actuelle, il faudra considérer une réponse alternative qui ne transcende pas l'opposition entre culture et nature en insistant sur un des deux pôles, mais qui les place plutôt sur un continuum et qui met l'accent sur l'interdépendance des deux éléments.

2. La mise en cause de la distinction entre nature et culture

Avant d'approfondir la réponse alternative au problème de l'opposition entre nature et culture — qui est une réponse posthumaniste et néomatérialiste et qui considère l'interaction entre ces deux réalités —, nous problématiserons ladite opposition. Nous aborderons plusieurs

¹⁴ Uggla, Y. (2010), « What is this thing called “natural” ? », p. 80.

¹⁵ *Ibid.*, p. 79-80.

¹⁶ Maybee, J. E. (2019), « Hegel's Dialectics ».

perspectives à partir desquelles elle peut être questionnée : épistémologique, instrumentale, morale et à partir du concept même de l'anthropocène. Ainsi, nous voulons démontrer que l'abolition de l'opposition peut ouvrir la voie à de nouvelles possibilités pour penser l'anthropocène et la crise planétaire actuelle. Une nouvelle façon de conceptualiser la (sur)vie humaine et non humaine à l'ère critique actuelle est possible.

2.1 Vision épistémologique

Les études sociales sur les sciences (*social studies of science*) problématisent la conception moderniste de la nature. Selon Latour¹⁷, la vie publique consiste en deux domaines : le monde humain ou culturel et le monde des objets et des non humains, c'est-à-dire, le monde naturel. C'est dans ce dernier que — selon la conception moderniste — la science peut aboutir à des faits scientifiques « indiscutables¹⁸ » de façon neutre et objective. Elle est alors capable de percer la nature de l'objet lui-même.

Le domaine de la science se voit attribuer ainsi la responsabilité de la représentation des objets et des non humains, donc de la nature¹⁹. Or, l'être humain n'a pas d'accès à une nature pure et externe qui existerait au-dehors de lui-même puisque « la nature n'est pas un domaine particulier de la réalité²⁰ ». Elle naît de la conception moderniste de la réalité qui sépare sujet et objet et qui crée ces deux mondes opposés²¹.

Selon Latour, une telle distinction nette entre nature et culture n'existe pas. La « Science » prétend avoir accès au monde naturel ; or ce sont les « sciences » comme savoir-faire pratique qui constituent le monde commun²². Dans cette optique, les sciences sont un artefact qui incite à une certaine interprétation et à une construction des faits dits « naturels »²³.

Selon Latour, la crise écologique actuelle est indissolublement une crise épistémologique et une crise de l'objectivité²⁴ : les objets considérés comme étant naturels « n'ont pas de bords nets, pas d'essences bien définies, pas de séparation tranchée entre un noyau dur et leur environnement²⁵ ». Ils ne répondent donc plus à l'interprétation moderniste

¹⁷ Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, p. 23 et 27.

¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹ *Ibid.*, p. 28.

²⁰ *Ibid.*, p. 375.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 361.

²³ François, K. (2008), « Hoofdstuk 1 : Latour als inspiratie », p. 22.

²⁴ Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, p. 35.

²⁵ *Ibid.*, p. 40.

d'un objet naturel. De plus, ils donnent lieu à des conséquences inattendues, parfois à long terme, qui ont un impact non seulement dans le monde naturel, mais également dans le monde humain. De ceci, il suit que nature et culture sont intimement liées.

Pour dépasser la distinction entre nature et culture, Latour propose d'élaborer une « écologie politique²⁶ » d'un nouveau genre : les intérêts des humains et des non humains sont entremêlés et doivent être considérés ainsi²⁷. Nature et culture ne sont pas deux domaines nettement distincts ; ils sont interdépendants. Selon Latour, humains et non humains forment des associations : dans la pratique des sciences par exemple, non humains, professionnels, instruments et protocoles se lient²⁸.

D'un point de vue épistémologique, le clivage entre nature et culture n'est donc plus tenable : les connaissances se construisent dans un réseau social et ne sont jamais pures, détachées et objectives, mais toujours partielles et situées comme l'a théorisé Haraway²⁹. La seule approche épistémologique qui est encore possible est empirique et prend acte de la partialité des connaissances et des savoirs qui dépendent d'un sujet incarné et situé³⁰.

De plus, la pensée néomatérialiste ajoute l'idée que la matière est dotée d'agentivité — qui n'implique pas nécessairement de l'intentionnalité — et qu'elle produit des effets et des conséquences réelles et concrètes tant dans le monde humain et culturel que non humain³¹.

Dans cette conception néomatérialiste, l'agentivité n'a rien à voir avec une intentionnalité ou une subjectivité humaine, mais se limite à l'action, c'est-à-dire à l'agir : le sujet ou l'objet se trouve en interaction avec d'autres unités³². Son agentivité est dynamique et crée un monde qui est en devenir constant et où les limites entre les différentes unités se trouvent en flux continu et sont établies à travers l'action³³.

En droite ligne avec les études sociales sur les sciences, le néomatérialisme avance ainsi l'idée d'un enchevêtrement de facteurs humains et non humains tels que des technologies, des appareils et des hypothèses dans la coconstruction des connaissances. La crise planétaire actuelle nous pose des défis complexes formés par des agents et des enjeux différents et

²⁶ Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, p. 98.

²⁷ François, K. (2008), « Hoofdstuk 1 : Latour als inspiratie », p. 34.

²⁸ Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, p. 114.

²⁹ Haraway, D. (1988), « Situated Knowledges ».

³⁰ François, K. (2008), « Hoofdstuk 1 : Latour als inspiratie », p. 44. ; Haraway, D. (1988), « Situated Knowledges ».

³¹ Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008), *Material Feminisms*, p. 5.

³² Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity », p. 144.

³³ *Ibid.*, p. 135-136.

multiples qui ne peuvent plus être séparés entre nature et culture. Ils demandent une nouvelle approche qui pourrait nous permettre de sortir de la crise.

2.2 Vision instrumentale

D'un point de vue instrumental, la séparation entre nature et culture existe parce que le système capitaliste a besoin d'une telle nature externe pour garantir sa propre existence³⁴. Le capitalisme est conçu comme une façon d'organiser la nature et de la soumettre à la croissance économique, au développement social ou au progrès³⁵. Elle est une ressource à exploiter sans répit par l'humain pour rendre possible l'accumulation du capital.

À cette vision de la nature comme une catégorie nettement distincte de la culture, Moore oppose l'idée de la « toile du vivant ». Celle-ci contient la nature toute entière qui n'est plus un simple arrière-plan, mais qui devient historique : l'humanité, les organisations humaines, les flux de pouvoir, de capital et d'énergie, et les conditions géologiques et biologiques ne sont pas des éléments séparés comme ils le sont dans une vision moderniste, mais forment un ensemble³⁶. Culture et nature ne sont pas deux entités distinctes, mais elles sont des coproductions dont les limites varient d'une époque historique et géographique à l'autre³⁷. L'argument de Moore est dialectique : l'humanité façonne des environnements et les environnements façonnent l'humanité. Nature et culture sont interdépendantes.

Moore pense, comme Haraway³⁸, que l'idée de la nature comme domaine externe et séparé du monde social aboutit à un faux dilemme : soit la crise planétaire actuelle est résolue par le biais des sciences et de la technologie, soit la crise mène à l'effondrement³⁹. Aucune de ces deux croyances ne peut être satisfaisante selon Moore et, tout comme Haraway et les penseurs posthumanistes, il propose une conception qui permet de dépasser la binarité entre nature et culture pour trouver de meilleures réponses.

2.3 Vision morale

³⁴ Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, p. 2.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 2-3 et 12.

³⁷ *Ibid.*, p. 12 et 18.

³⁸ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

³⁹ Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, p. 19.

L'ontologie qui domine à une certaine époque décide de ce qui existe et de ce qui a par conséquent une identité, une voix et une agentivité⁴⁰. Elle a aussi un impact direct sur l'épistémologie et sur ce que l'humain peut savoir et connaître. L'ontologie substantialiste de la philosophie occidentale traditionnelle érige « l'Homme » comme signifiant universel et exclut les savoirs, connaissances et voix de groupes entiers parce qu'ils ne répondent pas à la norme⁴¹.

La pensée binaire peut fonctionner de façon essentialiste et déterministe, ce qui peut fournir la base d'une justification pour la discrimination et l'oppression, comme le soutiennent les philosophies féministes. Elle peut limiter la liberté des groupes qui n'appartiennent pas à la norme et peut confirmer la domination d'un seul pôle de la binarité au détriment de l'autre. La division entre nature et culture a ainsi été utilisée pour essentialiser les femmes, les populations autochtones, les personnes racisées et d'autres groupes marginalisés en les enfermant dans la catégorie de « naturel⁴² ». Cette action discursive les a figés dans une biologie déterministe et leur a confisqué la capacité d'agir⁴³.

Bon nombre des catégories dites « naturelles » proviennent du discours et ont donc été déterminées par la culture. Le genre et la race sont des catégories artificielles dont on affirme pourtant qu'elles ont un fondement biologique. En incluant certains types de personnes dans ces catégories immuables et essentialistes, leur agentivité est mutilée et ils sont soumis à des puissances supposément naturelles. En inscrivant certaines caractéristiques dans le domaine de la nature, l'oppression et la discrimination peuvent se reproduire et les idées anthropocentriques, misogynes, racistes, classistes et spécistes peuvent persister.

C'est ainsi que les dichotomies peuvent opérer de façon violente et produire des catégorisations hiérarchiques et discriminatoires. La pensée moderniste et l'ontologie cartésienne ont fait avancer la rationalité, les sciences et la technologie, mais ont également rendu possible le colonialisme et les relations de pouvoir asymétriques, non seulement entre humains, mais également entre l'humain et le non humain⁴⁴. En créant une distance ontologique entre le sujet et l'autre, les binarités peuvent imposer une norme et l'opposer à ce qui est l'autre, ce qui ouvre la voie à la discrimination.

⁴⁰ Murriss, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher », p. 6.

⁴¹ Braidotti, R. (2019), « A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities », p. 36. ; Murriss, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher », p. 6.

⁴² Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity », p. 4.

⁴³ Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions », p. 218.

⁴⁴ Braidotti, R. (2019), « A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities » ; Murriss, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher », p. 1.

Les philosophies féministes et posthumanistes essaient de dépasser l'androcentrisme, l'anthropocentrisme et les binarités pour éviter ces violences ontologiques et épistémiques. Dans *A Manifesto for Cyborgs*⁴⁵, Haraway lutte pour une reconstruction des catégories et elle théorise la décomposition des limites entre l'humain et la machine, et entre l'humain et l'animal. La moralité exige du respect pour la diversité et, par conséquent, des alternatives à la pensée par catégories essentialistes, tout en acceptant la recherche d'une identité unifiante qui rend possible la lutte politique en faveur de cette demande morale.

2.4 Le concept d'anthropocène

Une dernière perspective capable de remettre en cause la distinction entre nature et culture réside dans le concept même d'anthropocène qui fait de l'humanité une force géologique et bouleverse ainsi la distinction. L'être humain dispose d'une identité double : il a une réalité naturelle qu'il essaie de saisir par le biais de la culture, et une réalité culturelle dont Kirby⁴⁶ avance qu'elle se retrouve peut-être dans sa biologie. Le concept d'anthropocène démontre que l'humain rivalise maintenant avec les grandes forces de la nature de par sa capacité culturelle. De ce point de vue, l'humanité elle-même est conçue comme une force naturelle.

Crutzen et Stoermer⁴⁷ ont proposé le terme d'« anthropocène » en 2000 pour mettre l'accent sur ce qu'ils considèrent le rôle central de l'être humain dans les changements géologiques et écologiques. Ils datent les débuts de l'anthropocène à la fin du XVIII^e siècle puisque c'est à partir de cette période que les données démontrent une concentration atmosphérique croissante des gaz à effet de serre⁴⁸. De plus, ils ont choisi cette datation parce qu'elle coïncide avec l'invention du moteur à vapeur en 1784. Ils désignent donc la révolution industrielle anglaise comme signal de départ de la crise planétaire actuelle.

Néanmoins, les théories posthumanistes s'opposent à ce discours sur l'anthropocène parce qu'il ne permet pas de dépasser la distinction entre nature et culture et reste figé dans un cadre binaire et anthropocentrique. Elles dénoncent le terme d'anthropocène parce qu'il reprend la vision instrumentale qui place l'humain dominant d'un côté et la nature, comme réceptacle inerte prêt à être exploité, de l'autre⁴⁹. De plus, il désigne l'humain comme seul acteur

⁴⁵ Haraway, D. (1985), « A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s ».

⁴⁶ Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions », p. 221.

⁴⁷ Crutzen, P. et E. Stoermer (2000), « The "Anthropocene" ».

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital.* ; Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble.*

responsable du changement planétaire. Selon les théories posthumanistes, il s'agit bien d'une vision anthropocentrique qui tient pour acquis l'exceptionnalisme humain.

De plus, le discours sur l'anthropocène donne lieu à des récits techno-optimistes qui proposent d'investir davantage dans les sciences et les technologies, comme l'affirment par exemple les auteurs du *Manifeste éco-moderniste*⁵⁰. Or, cela implique qu'il n'y aura pas de fin à la domination et au contrôle de la nature par l'humain et que celui-ci poursuit et approfondit l'opposition entre nature et culture. Poussé à l'extrême, ceci aboutirait à une artificialisation totale de la nature.

Haraway s'oppose à cette vision restreinte de l'anthropocène qui considère l'humain comme le seul véritable acteur. Elle propose de remonter plus loin dans le passé, jusqu'au XVI^e et XVII^e siècles, en se demandant pourquoi on a pu inventer le moteur à vapeur⁵¹. Cette invention a seulement été possible après que le système économique eut déjà profondément changé suite à l'avènement du colonialisme, des déplacements globaux des personnes réduites en esclavage et des marchandises provenant du Nouveau Monde, l'apparition du système des plantations, les génocides autochtones et l'impact sur la faune et la flore locales⁵². D'après Haraway, il faut retracer toutes ces histoires pour saisir comment la crise actuelle a pu se produire. L'idée que les origines de la crise planétaire actuelle remontent à l'avènement du colonialisme est d'ailleurs aussi soutenue par Lewis et Maslin⁵³.

Cette vision avancée par Haraway est posthumaniste et considère l'interaction entre des entités très différentes telles que les systèmes économiques, les humains, les non humains et l'interdépendance de la nature et de la culture. Or, une telle conception de l'anthropocène semble affaiblir l'agentivité humaine, et par conséquent, sa responsabilité. C'est aussi ce qu'Hamilton⁵⁴ reproche aux ontologies posthumanistes et néomatérialistes. Nous reviendrons sur cette critique plus loin dans l'article quand nous aborderons ces ontologies.

Quoi qu'il en soit, le fait qu'on se trouve déjà dans une crise globale démontre l'existence de limites planétaires qu'on ne peut outrepasser. Une fois dépassés certains seuils, des effets néfastes se manifestent : le réchauffement planétaire, la perte de la biodiversité, l'extinction en masse. Stengers⁵⁵ décrit cet évènement comme l'intrusion de Gaïa dans les

⁵⁰ The Breakthrough Institute (2015), « Un manifeste éco-moderniste ».

⁵¹ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*, p. 48.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Lewis, S. L. et M. A. Maslin (2015), « Defining the Anthropocene ».

⁵⁴ Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*.

⁵⁵ Stengers, I. (2009), *Au temps des catastrophes : Résister à la barbarie qui vient*.

affaires humaines — donc l’irruption de la nature dans la culture — ce qui met en cause l’opposition entre les deux.

L’anthropocène nous montre que la nature ne peut plus être vue comme inerte et passive, car il semble qu’elle réagit. L’impact de la domination exercée par l’humain sur la nature la fait réagir de façon à mettre en péril la survie humaine et celle de bien d’autres espèces. Hamilton⁵⁶ fait la différence entre deux types de nature : celle des créatures et de leurs environnements, et celle du système terre. L’humain a réveillé cette dernière qu’il ne pourra jamais maîtriser ni dominer. Stengers⁵⁷ a nommé ce système terre du nom de « Gaïa », Haraway⁵⁸ lui a donné le nom de « Terra » : il s’agit d’une nature incontrôlable qui dépasse l’humain.

Hamilton⁵⁹ propose d’accepter une contradiction : d’un côté il faut dépasser la binarité entre nature et culture et souligner l’importance des relations et interdépendances entre humains, les autres créatures et leurs environnements ; de l’autre, il faut réaffirmer la distinction entre nature et culture en interprétant le système terre comme un autre type de nature, celle qui oppose la « nature humaine et non humaine » à la « nature comme système terre ». Il souligne l’unicité de l’être humain face à la nature, en acceptant à la fois leur interdépendance et leur interconnexion. C’est ainsi qu’il se rapproche et se distingue à la fois des théories posthumanistes.

Bien que les théories posthumanistes de Stengers et Haraway proposent l’abandon d’un cadre dualiste et se veuillent anti-anthropocentriques, leurs théories s’approchent de la proposition avancée ici par Hamilton : elles donnent des noms spécifiques (Gaïa, Terra) à ce système terre et le dotent d’une agentivité qui lui est propre et qui menace l’existence des humains et d’autres espèces dans la crise planétaire actuelle.

Pour conclure, le discours sur l’anthropocène montre que l’humain se trouve dans la nature, qu’il dépend des écosystèmes pour sa propre (sur)vie, et que ses actions ont un impact sur la nature dans laquelle il vit. Celle-ci n’est pas un arrière-plan inerte et distinct de lui et elle n’est pas un domaine extérieur à celui de la culture : l’humain se trouve toujours déjà dans la nature et en interaction avec elle.

⁵⁶ Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, p. 41.

⁵⁷ Stengers, I. (2009), *Au temps des catastrophes : Résister à la barbarie qui vient*.

⁵⁸ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

⁵⁹ Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, p. 41-42.

Les travaux d'Anna Tsing⁶⁰ illustrent parfaitement cette interdépendance de la nature et de la culture, du non humain et de l'humain. Tsing⁶¹ évoque l'histoire du *matsutake*, un champignon sauvage aromatique qui est particulièrement apprécié au Japon, mais qui y est devenu rare après la catastrophe nucléaire de Tchernobyl. Celle-ci a contaminé les terres où il poussait. Maintenant, il pousse surtout aux États-Unis dans des forêts ravagées par l'industrialisation où il est cueilli par des réfugiés venus du Laos et du Cambodge qui vivent dans la précarité. Par la suite, le *matsutake* est expédié au Japon où il est vendu à des prix élevés. Le *matsutake* émerge rapidement dans des paysages ravagés : c'était la première créature vivante à émerger après la bombe d'Hiroshima⁶². Il s'accommode des dégâts environnementaux provoqués par l'humain et constitue un plaisir raffiné de gourmet⁶³. En suivant le *matsutake*, Tsing tisse une histoire qui démontre les possibilités de coexistence entre l'humain et le non humain et qui lie capitalisme, précarité et crise écologique, nous permettant ainsi de comprendre l'enchevêtrement de l'humain et de la nature.

3. Une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste

La première partie de cet article est remontée à l'origine de la distinction entre nature et culture et a exposé les différentes conceptions modernistes de la nature : les perspectives instrumentale, romantique et épistémologique. Ensuite, et à partir des différents enjeux (épistémologique, instrumental et moral) soulevés, et du concept même d'anthropocène, nous avons montré pourquoi la distinction entre nature et culture était devenue problématique à l'ère de la crise planétaire. La vie, réalité multiple et diverse qui s'exprime tant au plan biologique que psychologique et social, n'opère pas selon cette distinction nette. C'est une dichotomie discursive — créée par l'humain et d'origine culturelle — qui a un impact réel et violent dans le monde matériel. À l'ère de l'anthropocène, la distinction est devenue problématique et les philosophies posthumanistes et néomatérialistes proposent de surmonter ladite distinction. Dans cette dernière partie de l'article, nous aborderons ces philosophies et la proposition avancée par Haraway⁶⁴ pour reconceptualiser l'anthropocène et la (sur)vie humaine et non humaine à l'ère critique actuelle.

⁶⁰ Tsing, A. (2017), *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 33.

⁶³ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁴ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

3.1 Tournant linguistique

Les pensées postmoderniste et poststructuraliste — Kirby⁶⁵ cite de Saussure, Butler, Peirce et Derrida — ont essayé d'échapper au dualisme cartésien en insistant sur l'aspect culturel de la vie humaine, écrit Kirby⁶⁶. Les sciences essaient de comprendre le corps et la biologie par le biais du langage, des codes et des signes⁶⁷. Kirby cite Butler⁶⁸ qui pense que le modèle discursif utilisé par les sciences pour accéder à la biologie et la comprendre est insuffisant et pourrait être dépassé par la vie. La vie ne peut pas être intégralement saisie par un modèle culturel ; celui-ci sera toujours déficient.

Les pensées postmoderniste et poststructuraliste proposent d'accepter que l'humain soit enfermé dans le domaine de la culture : la condition humaine est celle d'un être artificiel, d'un être qui n'est pas naturel. Le langage, l'intelligence et la créativité sont des capacités abstraites sans inscription dans la matérialité du monde⁶⁹. Elles proposent un constructivisme social qui conçoit la science comme une construction culturelle qui fournit des concepts qui représentent et construisent ainsi le monde naturel⁷⁰. L'humain n'a donc pas directement accès au monde naturel, mais y accède par l'intermédiaire de la culture.

Comme par ironie, cette vision postmoderniste finit par renforcer la binarité entre nature et culture, remarque Kirby : elle retombe dans l'idée que l'être humain n'a pas d'accès à une nature qui lui est extérieure et met l'accent sur le langage⁷¹. L'être humain serait comme piégé dans un réseau d'interprétations discursives qui lui rendraient impossibles toute expérience et toute connaissance directes de la nature⁷².

Alaimo et Hekman⁷³ insistent sur cette conséquence paradoxale du tournant linguistique : les philosophies postmodernistes, bien qu'elles s'opposent aux binarités, se sont fait piéger par la dichotomie dominante entre langage et réalité. En soulignant l'importance du langage et du discours, les philosophies postmodernistes se sont ainsi éloignées de la matérialité. Ces théories ne permettent donc pas de dépasser les binarités problématiques comme celle entre nature et culture.

⁶⁵ Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions », p. 218-219.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 218.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 219.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 220.

⁷⁰ Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008), *Material Feminisms*, p. 5.

⁷¹ Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions », p. 220.

⁷² *Ibid.*, p. 218.

⁷³ Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008), *Material Feminisms*, p. 2.

3.2 Tournant matériel

Les études sociales sur les sciences et les critiques féministes des sciences ont essayé de combiner l'idée postmoderne de constructivisme social avec l'idée d'agentivité du monde matériel⁷⁴. La nature devrait donc être reconceptualisée. Dans cette nouvelle optique, elle est dotée d'agentivité. La matière devient une force active qui participe à la création du monde. Les actions ne se limitent plus à la représentation — c'est-à-dire au langage — mais peuvent être « material, discursive, human, more-than-human, corporeal and technological⁷⁵ » et produisent des effets qui ont des conséquences réelles et concrètes dans le monde humain et non humain⁷⁶.

Ce tournant matériel dans les théories posthumanistes et féministes est né des études sociales sur les sciences, des enjeux féministes relatifs à la corporéité et de l'environnementalisme féministe qui soulignent l'importance de l'agentivité des objets, des corps et des organismes non humains respectivement⁷⁷. Les philosophies qui s'inscrivent dans ce courant cherchent à problématiser les catégories de l'humain et du non humain, du culturel et du naturel. Elles mettent l'accent sur l'interdépendance de domaines divers tels que l'environnement, la biologie, la technologie, l'histoire et la culture⁷⁸. Les unités, leurs caractéristiques et leurs limites sont en changement perpétuel par le biais des interactions. Des catégories fixes n'existent donc plus, mais sont déstabilisées⁷⁹. Il s'agit d'une ontologie processuelle et relationnelle. Les philosophies posthumanistes et néomaterialistes essaient ainsi de théoriser la « toile du vivant », pour reprendre les termes de Moore⁸⁰, et de s'imaginer de nouvelles possibilités de vie et de survie dans une planète troublée⁸¹.

L'œuvre de Haraway, qui aborde aussi bien les primates, les cyborgs que les espèces de compagnie, illustre bien ce projet posthumaniste. Les sujets qu'elle propose transcendent les catégories et rendent floues les limites⁸². Ainsi, le cyborg de *A Manifesto for Cyborgs*⁸³ est à la fois matériel — concret, situé dans un espace et un temps spécifiques — et discursif — un

⁷⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity », p. 128.

⁷⁷ Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008), *Material Feminisms*, p. 6.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁹ Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity », p. 136.

⁸⁰ Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*.

⁸¹ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

⁸² Braidotti, R. (2019), « A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities », p. 34.

⁸³ Haraway, D. (1985), « A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s ».

symbole qui permet de théoriser la possibilité de résistance dans un système d'oppression. Le cyborg démontre l'effacement des limites fixes entre les catégories de l'humain et de la machine, mais également entre l'humain et l'animal.

Haraway théorise également le statut des « espèces compagnes⁸⁴ », telles que le chien de Haraway, qui rapprochent le monde humain et non humain. Dans *The Companion Species Manifesto*⁸⁵, elle démontre que l'espèce compagne n'est pas un simple sujet naturel et innocent, mais qu'il est formé par les événements du passé et par son interaction avec le monde humain.

Les figures qui apparaissent dans l'oeuvre de Haraway sont des sujets « natureculturels⁸⁶ » : ils incarnent le continuum entre nature et culture. Selon Haraway, les sujets ne préexistent pas à leurs relations, mais se créent seulement par le biais de ces relations. Les sujets sont interdépendants et entremêlés, ce qui les dote d'obligations éthiques réciproques.

Hamilton⁸⁷ critique les ontologies posthumanistes et néomatérialistes parce qu'elles diminueraient l'agentivité de l'être humain en voulant dépasser l'anthropocentrisme. L'être humain deviendrait alors déterminé par ses relations interspécifiques et son intentionnalité se dissoudrait « dans une soupe de forces et objets naturels⁸⁸ ». Il reproche à la fois au posthumanisme et au néomatérialisme de diminuer le pouvoir et le contrôle humains et d'exagérer l'agentivité non humaine⁸⁹. Le problème est que cela libère l'humain de toute responsabilité envers la situation actuelle, puisque celui-ci ne serait alors plus qu'un pion dans le jeu.

Hamilton⁹⁰ propose donc de différencier trois types d'agentivité : les objets non vivants ont des *conséquences* ; les entités vivantes non humaines ont des *objectifs* ; les humains ont des *intentions*. Seul l'être humain aurait ainsi la capacité de faire des choix délibérés et d'influencer la course du système terre. Alors que le posthumanisme et le néomatérialisme dissolvent l'intentionnalité humaine dans des réseaux, Hamilton confirme le statut central et unique de l'humain et son obligation de responsabilité puisqu'il dispose de la capacité de délibération.

Cependant, Haraway met également l'accent sur cette responsabilité humaine, qu'elle nomme « réponse-abilité⁹¹ ». Tout comme Hamilton, elle insiste sur la capacité humaine de délibération

⁸⁴ Haraway, D. et C. Wolfe (2016), « The Companion Species Manifesto », notre traduction.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 93, notre traduction.

⁸⁷ Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, p. 91.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 91 et 93, notre traduction.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 94.

⁹⁰ *Ibid.*, en s'inspirant de Hornborg, p. 100.

⁹¹ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*, p. 34.

quand elle souligne l'importance de développer la capacité de penser, de rester présent et de prendre pleinement conscience de la situation de crise dans laquelle l'humain vit⁹². Elle n'abolit donc pas sa responsabilité, mais elle étend son champ de vision en y incluant d'autres agents importants : « human beings are not the only important actors [...] However, the doings of situated, actual human beings matter⁹³ ».

3.3 Propositions posthumanistes et néomatérialistes pour se sortir de la crise écologique

L'ontologie de Haraway est posthumaniste et processuelle : elle dirige son attention tant vers le monde humain que non humain et elle essaie de transcender les catégories binaires en démontrant la faiblesse des limites considérées comme étant fixes. Elle avance que les sujets ne se constituent pas en isolation, mais qu'ils « deviennent ensemble⁹⁴ ». Ainsi, elle met l'accent sur l'interdépendance.

De plus, elle donne de l'agentivité aux organismes non humains et aux forces biotiques et abiotiques telles que les araignées, l'eau, la température et la radiation : « human beings are with and of the earth, and the biotic and abiotic powers of this earth are the main story⁹⁵ ». C'est pourquoi son ontologie est aussi néomatérialiste.

Elle avance un exemple qui témoigne de cette interdépendance : les récifs de corail, les organismes qui y vivent et les humains dépendent l'un de l'autre pour leur propre (sur)vie⁹⁶. La prospérité doit par conséquent être vue comme une responsabilité partagée entre espèces, qui met de côté l'anthropocentrisme et l'individualisme, écrit Haraway⁹⁷. Cependant, la manière dont elle s' imagine concrètement cette responsabilité interespèces est loin d'être claire.

Dans *Staying with the trouble*⁹⁸, Haraway constate que la (sur)vie humaine et non humaine sur la planète est devenue précaire. L'être humain et une multitude d'autres espèces se retrouvent dans l'anthropocène et la question que se pose Haraway est celle du comment s'en sortir. Sa pensée est anti-anthropocentrique ; elle n'accorde nul crédit à l'idée que nous pourrions être sauvés par le biais des sciences et des technologies, c'est-à-dire au techno-

⁹² *Ibid.*, p. 35.

⁹³ *Ibid.*, p. 55.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 12, notre traduction.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 56-57.

⁹⁸ *Ibid.*

optimisme, tout comme elle refuse le piège du désespoir et du cynisme éco-apocalyptique⁹⁹. Elle s'oppose à ces solutions qui découlent directement d'une conception moderniste de la nature et du discours sur l'anthropocène.

Haraway propose une nouvelle conceptualisation de la crise planétaire actuelle : la seule façon de s'en sortir est de reconnaître la situation critique et de « demeurer dans le trouble » — comme le suggère le titre de son livre — tout en assumant la responsabilité de « bien » vivre et de « bien » mourir avec les organismes tant humains que non humains avec qui nous partageons la planète¹⁰⁰. Haraway demande que l'humain accepte son interdépendance et sa connexion avec le monde non humain. C'est ainsi qu'elle rend floues les limites entre les domaines de la nature et de la culture.

Pour ce faire, elle met en œuvre une méthodologie spécifique qui lui permet de s'attaquer à l'anthropocène et de proposer une nouvelle ère, le Chthulucène, période dans laquelle la (sur)vie multiespèces après l'anthropocène devient possible. Haraway désigne cette méthodologie comme une « fabulation spéculative¹⁰¹ » : elle fait usage d'histoires, de science-fiction et de science pour ouvrir l'imagination et l'éventail des possibilités. Pour Haraway, il est important de s'imaginer d'autres futurs possibles en esquivant tant le discours apocalyptique que techno-optimiste.

Son Chthulucène — mot dérivé du grec *kthōn* signifiant « terre » et faisant référence aux organismes terriens et souterrains¹⁰² — est un concept générateur d'idées et de possibilités. C'est une ère qui échappe à tout essai de datation et de définition et qui accepte une multitude de noms différents : elle peut s'appeler Gaïa, Terra, Pachamama, etc.¹⁰³. Le Chthulucène est une idée permettant à l'humain d'inventer de nouvelles histoires qui ne se limitent pas à un temps ou à un endroit spécifique, mais qui peuvent contenir des oppositions, des contradictions et une multitude d'assemblages entre l'humain et le non humain¹⁰⁴. C'est une idée qui mélange narrations, fictions et faits, et qui transcende les limites entre l'humain et le non humain, c'est-à-dire entre culture et nature, en plus de reconnaître l'agentivité d'entités très diverses.

De plus, ce sont les connexions entre les organismes qui l'intéressent : la sympoïèse, le « devenir-ensemble », les entrelacements et l'interdépendance mutuelle. Concept provenant de

⁹⁹ *Ibid.*, p. 37-38 et 50.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰² *Ibid.*, p. 31 et 173.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 101.

la biologie, la sympoïèse fait référence aux systèmes qui coopèrent avec d'autres systèmes en distribuant l'information et le contrôle sur les différents composants¹⁰⁵. De plus, ils n'ont pas de limites spatiales ou temporelles : les limites ne sont pas fixes, mais dynamiques et susceptibles au changement pendant l'interaction. Les systèmes et les organismes ne préexistent donc pas à l'interaction : « [N]atures, cultures, subjects, and objects do not preexist their intertwined worldings¹⁰⁶ ». C'est par le biais de l'interaction que l'organisme et son monde se forment.

Pour cette raison, les figures clés du Chthulucène sont une araignée — le *Pimoa cthulhu* — et les pieuvres, « les araignées de la mer¹⁰⁷ ». Les pattes et les tentacules symbolisent l'ouverture vers d'autres possibilités, la connexion et la capacité de s'entremêler¹⁰⁸.

Le jeu de ficelles est un autre symbole du Chthulucène : les partenaires au jeu ne préexistent pas à leurs interactions, ils se constituent en s'entrelaçant¹⁰⁹. Ce jeu se joue seul ou à plusieurs et le joueur avec les ficelles dans les mains crée une figure et l'offre ensuite à l'autre — les mains ouvertes et tendues vers l'autre — qui peut continuer ou non sur ce qui lui a été offert et en faire une nouvelle figure ou une figure différente. Le jeu constitue ainsi une métaphore pour les interactions entre l'humain et le non humain et démontre l'importance d'être présent, d'observer et d'être attentif, et de ce que Haraway appelle la « réponse-abilité¹¹⁰ ».

Cependant, cette création d'une nouvelle mythologie pour quelque chose qui doit encore survenir, pour le futur, demeure du domaine du suggestif et du poétique. Concrètement, comment est-ce que Haraway envisage les interdépendances, le « devenir-ensemble » et la « réponse-abilité » entre espèces multiples ? Ce sont des idées clés qui reviennent à plusieurs reprises dans *Staying with the trouble*¹¹¹, mais dont il est difficile de s'imaginer ce qu'elles impliquent concrètement.

Par exemple, il est vrai qu'actuellement l'humain se rend compte de plus en plus de sa responsabilité envers les animaux domestiques, les grands singes, les animaux d'élevage industriel et les animaux de laboratoire. Cependant, cette conscience de responsabilité semble se limiter aux mammifères ou, du moins, aux animaux avec qui l'humain entre en contact direct.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 31 et 55, notre traduction.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 12, notre traduction.

¹¹¹ *Ibid.*

Or, comment doit-il assumer sa responsabilité envers les « forces biotiques et abiotiques » mentionnées par Haraway, telles que les bactéries, les araignées et les coraux ?

Haraway donne quelques exemples concrets d'interconnexions entre espèces différentes. Elle décrit plusieurs types de relations possibles entre humains et pigeons : ceux-ci collaborent ou sont utilisés dans les sports, la science et en tant que messagers¹¹². Haraway cite le cas du « Project Sea Hunt » mené aux États-Unis dans les années 1970 et 1980, dans le cadre duquel la garde côtière a fait usage de pigeons pour retrouver des humains et du matériel perdu à la mer, les pigeons ayant un taux de réussite plus élevé que les humains pour ces tâches¹¹³. Néanmoins, pour réussir dans un tel projet, humains et pigeons ont dû apprendre à communiquer, à s'apprendre ce qui est pertinent, et à se comprendre.

Haraway cite aussi le projet nommé « PigeonBlog » qui combine art et activisme, et efface les limites entre humains, pigeons et machines¹¹⁴. C'est un exemple qui démontre bien la disparition des limites fixes entre ces catégories, comme elle l'avait déjà théorisé dans *A Manifesto for Cyborgs*¹¹⁵. Les pigeons du projet « PigeonBlog » sont équipés de technologies et collectionnent des données sur la qualité d'air dans plusieurs villes californiennes. Ce projet mélange science, technologie, art et environnement tout en démontrant l'interdépendance entre l'humain et le non humain.

Ce type de projets met en évidence, d'après Haraway, que nature et culture ne sont pas deux catégories nettement distinctes, mais qu'au contraire, elles sont interdépendantes. Pour se sortir de l'anthropocène au plus vite — époque qui ne fait que perpétuer l'anthropocentrisme et l'opposition non justifiée entre nature et culture — Haraway propose d'entrer dans l'ère du Chthulucène. C'est là que la (sur)vie humaine et non humaine devient possible, attestant de l'interdépendance de l'humain et du non humain, de la culture et de la nature.

Conclusion

Nous vivons une crise planétaire écologique qui semble être provoquée par l'être humain. Cette crise est la conséquence directe de la modernité qui se fonde sur la prééminence d'une humanité rationnelle en opposition avec une nature extérieure soumise au progrès. Du moins, c'est ce que le discours sur l'anthropocène propose. Ce type de discours ne permet que

¹¹² *Ibid.*, p. 18.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹¹⁵ Haraway, D. (1985), « A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s ».

deux réponses à la crise planétaire, dont aucune n'est adéquate, selon les philosophies posthumanistes et néomatérialistes. Tant le techno-optimisme que le cynisme éco-apocalyptique perpétuent l'opposition entre nature et culture et ne permettent pas à l'humanité de dépasser la crise.

Pour bien conceptualiser la crise contemporaine et se donner les moyens de s'en sortir au plus vite, il faut donc renoncer à cette opposition. Nous avons présenté une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste qui remplace l'ontologie cartésienne de la modernité et souligne l'interdépendance des sujets et des objets, de la culture et de la nature. De plus, elle dote le monde matériel d'agentivité ce qui permet de concevoir comment les objets, perçus jusqu'à présent comme passifs, aident activement à la construction du monde dans lequel nous vivons. Nous avons ensuite présenté la proposition posthumaniste et néomatérialiste de Haraway, qui veut nous faire réfléchir dans les termes du Chthulucène : succédant à l'anthropocène, lui seul nous permettrait de penser la (sur)vie humaine et non humaine.

Bibliographie

- Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008a), *Material Feminisms*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 448 p.
- Alaimo, S. et S. Hekman (2008b), « Introduction: Emerging models of materiality in feminist theory », dans Alaimo, S. et S. Hekman (dir.), *Material Feminisms*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, p. 1-20.
- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 332 p.
- Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity. Toward an understanding of how matter comes to matter. », dans Alaimo, S. et S. Hekman (dir.), *Material Feminisms*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, p. 120-154.
- Braidotti, R. (2019), « A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities », *Theory, Culture & Society*, vol. 36, n° 6, p. 31-61.
- Cronon, W. (1996), « The trouble with wilderness; or, getting back to the wrong nature », dans Cronon, W. (dir.), *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, New York, Norton, p. 69-90.

- Crutzen, P. et E. Stoermer (2000), « The “Anthropocene” », *Global Change Newsletter*, n° 41, p. 17-18.
- François, K. (2008), « Hoofdstuk 1: Latour als inspiratie », dans *Politiek van de wiskunde*, Brussel, A.S.P. Editions.
- Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, Cambridge, UK ; Malden, MA, USA, Polity Press, 200 p.
- Haraway, D. (1985), « A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s », *Socialist Review*, vol. 2, n° 15, p. 65-107.
- Haraway, D. (1988), « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, p. 575.
- Haraway, D. et C. Wolfe (2016), « The Companion Species Manifesto », dans *Manifestly Haraway*, University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 296 p.
- Kenney, M. (2017), « Donna Haraway (2016) Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press. 312 pages. ISBN: 978-0822362241 », *Science & Technology Studies*, p. 73.
- Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions: Or, what if culture was really nature all along? », dans Alaimo, S. et S. Hekman (dir.), *Material Feminisms*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, p. 214-236.
- Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 382 p.
- Lewis, S. L. et M. A. Maslin (2015), « Defining the Anthropocene », *Nature*, vol. 519, n° 7542, p. 171-180.
- Maybee, J. E. (2019), « Hegel’s Dialectics », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/hegel-dialectics/>>, consulté le 22 janvier 2020.
- Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London, Verso, 336 p.

- Murris, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher: Decolonizing the Nature/Culture Binary », dans Latiner Raby, R. et E. J. Valeau (dir.), *Handbook of Comparative Studies on Community Colleges and Global Counterparts*, Cham, Springer International Publishing, p. 1-25.
- Stengers, I. (2009), *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*, Paris, Éditions La Découverte, 204 p.
- The Breakthrough Institute (2015), « Un manifeste éco-moderniste », *An Ecomodernist Manifesto*, <<http://www.ecomodernism.org/francais>>, consulté le 22 janvier 2020.
- Tsing, A. (2017), *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme.*, Paris, La Découverte, 416 p.
- Ugla, Y. (2010), « What is this thing called “natural”? The nature-culture divide in climate change and biodiversity policy », *Journal of Political Ecology*, vol. 17, n° 1, p. 79.