



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## Digitale dubbelgangers: identiteit in de verbeeldcultuur

Mul, E.E.M.M. de

### Citation

Mul, E. E. M. M. de. (2023, September 5). *Digitale dubbelgangers: identiteit in de verbeeldcultuur*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3638495>

Version: Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3638495>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

# Hoofdstuk 2 Antropologie van de technisch gemedieerde dubbelganger

## INLEIDING

In hoofdstuk 1 heb ik de dubbelganger benaderd vanuit het thema van het beeld en de beeldcultuur. Ik heb laten zien dat de mens vanaf de prehistorie altijd beelden van zichzelf heeft gemaakt. In de moderne beeldcultuur wordt dit ‘verbeelden van het zelf’ gekenmerkt door technische reproduceerbaarheid en digitale recombineerbaarheid. In onze hedendaagse beeldcultuur worden we voortdurend vergezeld door uiteenlopende digitale dubbelgangers van onszelf. Daarbij spelen we steeds een dubbelrol: we zijn zowel subject als object van beeldvorming.

In het tweede gedeelte van hoofdstuk 1 kwam naar voren dat ook de receptie van het beeld wordt gekenmerkt door ambiguïteit. Enerzijds bestaat er een lange traditie die met de nodige scepsis en wantrouwen over afbeeldingen denkt. Anderzijds is er een traditie die de afbeelding ziet als een noodzakelijke wijze van verschijnen van de dingen (Hegels ‘de schijn is wezenlijk voor het wezen’) of zelfs als de ultieme realiteit. Door deze uiteenlopende opvattingen van het beeld doet zich het volgende vraagstuk voor: zijn afbeeldingen die de mens van zichzelf maakt – zijn ‘dubbelgangers’ – nu op te vatten als ‘problematisch’, schijnbeelden die ons vervreemden van onszelf en onze authenticiteit ondermijnen (de logica van beeldverwerpers zoals Plato en zijn hedendaagse navolgers)? Of moeten we dubbelgangers juist zien als een tovermiddel om onze eigen identiteit in vrijheid te kunnen vormgeven (als we door Nietzsche geïnspireerde beeldverheerlijkers mogen geloven)?

In dit hoofdstuk zal ik proberen een antwoord op die vraag te geven vanuit *de wijsgerige antropologie van Helmuth Plessner*. Daarbij zal ik het volgende traject afleggen. In paragraaf 2.1 zet ik Plessner’s wijsgerige antropologie uiteen. Ik begin in paragraaf 2.1.1 met een korte introductie op zijn leven en werk. Ik zal ingaan op de bio-filosofische basis van zijn werk (2.1.1.1), in het bijzonder op zijn antropologische hoofdwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928, hierna *Die Stufen*) (2.1.2.2) en het oogmerk van dit werk (2.1.1.3). In paragraaf 2.1.2 focus ik op Plessner’s kernbegrippen. Achtereenvolgens ga ik in op de voor een goed begrip van ‘levende dingen’ cruciale begrippen ‘positionaliteit’ (2.1.2.1), ‘ruimtelijke begrenzing’ (2.1.2.2), ‘dubbelaspectiviteit’ (2.1.2.3) en ‘temporele begrenzing’ (2.1.2.4). Vervolgens behandel ik de open (2.1.3.1), centrische (2.1.3.2) en excentrische (2.1.3.3) positionaliteitsvorm van respectievelijk plant, dier en mens. Daarna focus ik op een aantal fundamentele kenmerken van de

menselijke excentriciteit. Nadat ik de in de menselijke excentriciteit geïmpliceerde binnen-, buiten- en medewereld heb uiteengezet (2.1.4.1-2.1.4.3), sta ik stil bij wat Plessner als de drie grondwetten van de menselijke levensvorm beschouwt: natuurlijke kunstmatigheid, bemiddelde onmiddellijkheid en het utopische standpunt (2.1.5.1-2.1.5.3).

Tegen de achtergrond van Plessner's wijsgerige antropologie grijp ik in paragraaf 2.2 terug op het thema van de *dubbelganger*. In het voorafgaande hoofdstuk hebben we gezien dat *digitale* dubbelgangers weliswaar pas recent in onze cultuur zijn ontstaan, maar dat dubbelgangers als zodanig een voorgeschiedenis hebben, die tot ver in de prehistorie teruggaat. Ik zal beargumenteren dat Plessner's notie ons in staat stelt een hermeneutisch-fenomenologisch verklaring te geven voor het dubbelgangersfenomeen (2.2.1). Uit het gegeven dat we op fundamentele wijze dubbelgangers zijn, vloeit ook voort dat we op een fundamentele wijze altijd ook een subject en object ineen zijn (2.2.2). Ik licht dat toe aan de hand van het spiegelstadium in de vroegkinderlijke ontwikkeling (2.2.3). De rol die de spiegel daarin speelt, brengt mij op het thema van de technologische mediatie (2.2.4).

De spiegel kent een lange geschiedenis. In het tijdvak van de digitale beeldcultuur worden de rollen die we spelen en de beelden waarmee we onszelf presenteren steeds vaker technologisch bemiddeld. In paragraaf 2.3 ga ik dieper in op deze *technologische mediatie*. Hoewel Plessner de bemiddelende rol van de techniek in *Die Stufen* benadrukt, heeft hij deze zelf niet in detail uitgewerkt. Daarom knoop ik in deze paragraaf aan bij een aantal andere denkers die deze taak op zich genomen hebben. Nadat ik de begrippen 'medialisering' (2.3.1), 'media' en 'mediatie' (2.3.2) heb geïntroduceerd, sta ik stil bij de rol van de technologische mediatie in het 'dubbelgangerdom'. Vervolgens ga ik, aanknopend bij het werk van o.a. Marshall McLuhan, Don Ihde en Peter-Paul Verbeek (2.3.4), nader in op de verschillende vormen die de technologische mediatie kan aannemen (2.3.4.1-2.3.4.6) en laat ik zien hoe deze in de hedendaagse smartphone bij elkaar komen (2.3.4.7). Ten focus ik op wat ik de *spiraal van de medialiteit* noem: het door technologie bemiddelde proces van voortdurende decentrerende en recentrerende van onze levensvorm. (2.3.5). Met gebruikmaking van enkele inzichten van Petran Kockelkoren richt ik me achtereenvolgens op het proces van technologische decentrerende en recentrerende (2.3.5.1) en op de relatie tussen excentriciteit en historiciteit (2.3.5.2). Ook sta ik stil bij de vraag of er in de toekomst nieuwe vormen van positionaliteit zijn te verwachten. (2.3.5.3). Ik zal beargumenteren dat dit niet het geval is, maar dat de digitale beeldcultuur wel modificaties teweegbrengt in de mediale spiraal. Om die in het vervolg van deze studie adequaat te kunnen beschrijven en de implicaties voor menselijke identiteit te kunnen analyseren, eindig ik dit hoofdstuk met een bespreking van de spanning die zich bij de technologische mediatie voordoet tussen *inlijving* en *excorporatie* (2.3.5.4).

In paragraaf 2.4 zal ik ten slotte de antropologische bevindingen van dit hoofdstuk, opnieuw met behulp van een kwalitatieve samenvatting, onderbrengen bij de drie 'assen' van de digitale dubbelganger (volhardendheid, toegankelijkheid en manipuleerbaarheid).

## 2.1 PLESSNER'S WIJSGERIGE ANTROPOLOGIE

### 2.1.1 Plessner's project

#### 2.1.1.1 Bio-filosofie

De Duitse bioloog, filosoof en socioloog Helmuth Plessner (1892-1985) studeerde zoölogie bij de destijds beroemde vitalistische bioloog Hans Driesch en filosofie bij de niet minder beroemde fenomenoloog Edmund Husserl. Deze combinatie van leermeesters ligt ten grondslag aan Plessner's unieke *natuurfilosofie*. Op basis daarvan heeft hij niet alleen zijn wijsgerige antropologie ontwikkeld, maar deze vormt ook het uitgangspunt voor de sociologische denkbeelden die hij heeft ontwikkeld. Omdat in Plessner's filosofie het thema 'dubbelgangerdom' een belangrijke rol speelt, vormt zijn werk een goed uitgangspunt om de wijsgerig-antropologische dimensie van mijn onderzoek naar de digitale dubbelganger in kaart te brengen.

#### 2.1.1.2 Die Stufen des Organischen und der Mensch

Plessner's oeuvre beslaat niet minder dan tien delen *Gesammelte Schriften*. Binnen zijn oeuvre geldt *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928, hierna *Die Stufen*) als zijn magnum opus. Het boek bevat niet alleen een uitwerking van zijn natuurfilosofie, maar ook de grondslagen van zijn wijsgerige antropologie en latere, meer sociologische geschriften. *Die Stufen* verscheen een jaar na de publicatie van *Sein und Zeit* van zijn vak- en tijdsgenoot Martin Heidegger. Heidegger's boek sloeg in als een bom in de wereld van de filosofen, terwijl dat van Plessner lang onopgemerkt bleef. Dat hing samen met het feit dat hij vanwege zijn Joodse afkomst in 1933, al snel na de nationaalsocialistische machtsovername werd ontslagen. Weliswaar slaagde hij er na enige omzwervingen in een leerstoel aan de universiteit van Groningen te bemachtigen, en keerde hij in 1950 weer naar Duitsland terug, waar hij hoogleraar werd in Göttingen, maar zijn ongelukkige levensloop heeft zijn academische carrière en bekendheid niet bevorderd.

In de afgelopen decennia is er een hernieuwde aandacht voor Plessner's natuurfilosofie en wijsgerige antropologie, waarin het menselijk lichaam een belangrijke rol toebedeeld krijgt. Ook binnen de techniekfilosofie en mediatheorie wordt – in het bijzonder in Nederland (zie paragraaf 0.5.2) – zijn mensontwerp steeds vaker gehanteerd als theoretisch kader, niet in de laatste plaats vanwege de expliciete aandacht die Plessner schenkt aan de fundamentele rol van techniek in de menselijke levensvorm. Dat *Die Stufen* in 2019 eindelijk in een Engelse editie ter beschikking is gekomen (Plessner 2019a), heeft zijn bekendheid in de wereld verder doen toenemen.

Plessner maakt deel uit van de Duitse filosofische traditie en dat valt af te lezen aan de filosofen die in *Die Stufen* de revue passeren, zoals Kant, Dilthey, Marx en Nietzsche. Hoewel hij niet tot een bepaalde school gerekend kan worden, maar eerder beschouwd moet worden als de grondlegger van een nieuwe school, zien we in zijn werk wel de invloed van Kant, Dilthey en zijn leermeester Husserl terug (Fischer 2008). Ook de studie zoölogie die hij in zijn jonge jaren volgde, heeft een duidelijke stempel gedrukt op zijn filosofische methode. Het doel van *Die Stufen* is het definiëren van 'het leven' en de verschillende stadia of niveaus (het Duitse *Stufen* omvat beide betekenissen) die daarin onderscheiden kunnen worden, waaronder die van de mens. Plessner vertrekt in *Die Stufen* vanuit de

overtuiging dat je eerst moet weten wat organisch leven is, voordat je je kunt buigen over de specifieke karakteristieken van de mens, in zijn ogen het laatste stadium van het organische leven op aarde.

### 2.1.1.3 Doel van *Die Stufen*

Plessner begint zijn onderzoek in *Die Stufen* vanuit een tweetal problematieken. De eerste behelst de moderne scheiding tussen exacte wetenschap en geesteswetenschap. Wil je een volledig beeld van 'de mens' schetsen, dan moeten de kwantitatieve natuurwetenschappen en de kwalitatieve geesteswetenschappen volgens Plessner hand in hand gaan. Een 'filosofie van het organische' die daarin ook de mens zijn plaats wil geven, dient beide benaderingen te combineren. Pas dan is het mogelijk tot een begrip van 'de mens' te komen dat niet alleen zowel recht doet aan diens natuurlijke én culturele eigenschappen, maar ook laat zien hoezeer deze verstrengeld zijn in de menselijke levensvorm.

Een tweede (en samenhangende) problematiek vormt het Cartesiaans dualisme – het onderscheid tussen lichaam en geest – dat zich hardnekkig in zowel de natuurwetenschappen als de geesteswetenschappen heeft genesteld. Descartes ging ervan uit dat een dergelijk dualisme zich enkel voordoet bij de hoogste levensvorm; de mens. Dieren golden bij hem als materiële machines. De Cartesiaanse mens onderscheidt zich van dergelijke machines doordat het menselijk lichaam wordt 'bewoond' door een niet-materiële geest. Descartes' geest waart nog steeds door de wandelgangen van de huidige menswetenschappen. Zo doemt hij op in de neurowetenschap, die tegenwoordig overwegend uitgaat van een materialistische ontologie, maar waarbij het 'brein' de functies die voorheen aan de geest werden toegeschreven lijkt te hebben ingenomen (Bennet and Hacker 2003) en in filosofische discussies over de mogelijkheid van het uploaden van de menselijke geest in een machine (Moravec 1988). Het dualistische model lijkt een aantrekkelijke manier om de mens (en haar leefwereld) in heldere begrippenparen (lichaam-geest, natuur-cultuur/techniek, werkelijkheid-illusie) te vangen. Dit zwart-wit denken is vaak ontoereikend om de 'groene werkelijkheid', waarin fysische en mentale aspecten wel kunnen worden onderscheiden, maar niet gescheiden, recht te doen. In een wereld die door rappe technologische ontwikkelingen en globalisatie alsmat gecompliceerder wordt is dit extra goed zichtbaar. De technologieën die we gebruiken veranderen niet alleen ons gedrag maar ook ons lichaam (zie bijvoorbeeld Carr 2010), en zoals in Floridi's in de Introductie besproken begrip onlife uitdrukt (zie 0.4), raken ook de on- en offlinewereld steeds inniger met elkaar verstrengeld. Dit maakt het bijzonder lastig de grens te trekken tussen bijvoorbeeld 'real reality' en 'virtual reality' of om te bepalen waar de mens ophoudt en de technologie begint – als dergelijke grenzen al ooit hebben bestaan (Verbeek 2011).

Het doel van *Die Stufen* is de ontwikkeling van een begrip van levende organismen – waaronder de mens – dat *niet* gebukt gaat onder genoemde dualismen. Waar Descartes twee verschillende substanties ontologisch onderscheidt, het materiële lichaam en de immateriële geest, daar vertrekt Plessner vanuit een door Dilthey en Husserl geïnspireerde hermeneutisch-fenomenologische benadering, die zich richt op een beschrijving en interpretatie van het leven zoals zich dat aan ons toont. Als we in onze alledaagse leven levende wezens ontmoeten en ermee interacteren, dan nemen we geen afzonderlijke materie en geest waar, maar 'bezielde lichamen', die een '*psychofysische eenheid*' vormen. Weliswaar speelt, zoals we zo dadelijk zullen zien, het onderscheid tussen 'binnen'

en ‘buiten’ een cruciale rol in Plessner’s bio-filosofie, maar dat is geen ontologisch, cartesiaans dualisme, dat verwijst naar twee verschillende *substanties*, maar het hangt samen met twee verschillende *perspectieven* van waaruit we levende dingen kunnen ervaren, en die samenhangen met de wijze waarop wij ook onszelf, als levende wezens die worden gekenmerkt door een grens, ervaren. Er is bij Plessner dus geen sprake van een *ontologisch* dualisme, maar van een *perspectivistisch* dualisme (en misschien wel van een triolisme, zoals ik hierna zal laten zien), verschillende ervaringswijzen van een ongedeelde wereld. En dat heeft ook belangrijke implicaties voor de menselijke identiteit, zo zullen we in hoofdstuk 3 zien.

Voordat ik me buig over ‘de dubbelganger’, die een belangrijke rol speelt in Plessners wijsgerige antropologie, loop ik eerst met flinke stappen door *Die Stufen* heen om scherp te krijgen hoe we de mens op een Plessneriaanse manier kunnen begrijpen. Zijn magnum opus bestaat uit een reeks denkstappen, die ik in het eerste gedeelte van dit hoofdstuk bespreek voor zoverre ze relevant zijn voor mijn onderzoek naar het menselijk dubbelgangerdom. De eerste stap in zijn onderzoek bestaat uit een analyse van ‘de dingen’ in het algemeen, om zo te kunnen bepalen waarin ‘levende dingen’ zich onderscheiden van de levenloze dingen. Daarna onderscheidt hij drie groepen in de categorie ‘levende dingen’: planten, dieren, en ten slotte mensen.

### 2.1.2 Kernbegrippen

Om een antwoord te geven op de vraag waarin levende dingen zich onderscheiden van levenloze dingen, benadert Plessner het leven in de eerste plaats in termen van *ruimtelijkheid* (anders dan tijdsgenoot Heidegger die de mens veeleer vanuit de dimensie van de *temporaliteit* benadert). Hiermee geeft Plessner het lang verwaarloosde *lichaam* weer een belangrijke plek in de filosofische reflectie op het (menselijk) leven. Plessner vraagt zich af onder welke omstandigheden ons iets ‘levend’ aandoet. Groei en beweging vormen hier belangrijke criteria. Een levenloos object, zoals bijvoorbeeld een balpen, *vult* enkel ruimte. Een levend ding daarentegen *neemt* zijn ruimte in. Deze observatie leidt Plessner naar zijn volgende stap; een antwoord vinden op de vraag *op welke wijze* een levend ding – ik zal hierna ook regelmatig de biologische term ‘organisme’ gebruiken – dan wel *zijn plaats inneemt* in de wereld.

#### 2.1.2.1 Positionaliteit

Het is hier dat Plessner het misschien wel belangrijkste concept van *Die Stufen* introduceert, als antwoord op bovenstaande vraag: ‘positionaliteit’ (*Positionalität*). Alle organismen worden volgens Plessner gekenmerkt door een specifieke positionaliteit (Stufen, 129).<sup>12</sup> Dat begrip verwijst naar *de*

---

<sup>12</sup> Ik citeer *Die Stufen* naar de derde druk die in 1975 werd gepubliceerd door uitgeverij de Gruyter in Berlijn (waarbij ook de eerste druk uit 1928 verscheen) en niet naar de versie die is opgenomen in de in 1980 bij uitgeverij Suhrkamp verschenen tiendelige *Gesammelte Schriften* (GS). De reden is niet alleen dat in laatstgenoemde editie een aantal storende drukfouten staan, maar ook dat in de secundaire literatuur vanwege die fouten meestal verwezen wordt naar de ook qua paginering van de GS afwijkende de Gruyter editie uit 1975. In het vervolg zal ik steeds naar *Die Stufen* verwijzen met de afkorting ‘Stufen’, gevolgd door de betreffende pagina in de De Gruyter editie. Verwijzingen naar overige werken van Plessner verwijzen wel naar de *Gesammelte Schriften*. In die gevallen wordt de afkorting GS gebruikt, gevolgd door een Romeins cijfer dat verwijst naar het betreffende deel, gevolgd door de pagina in ‘arabische cijfers’. Verwijzingen met de naam Plessner, gevolgd door een jaartal betreffen teksten die niet in de *Gesammelte Schriften* zijn opgenomen. Het jaartal tussen vierkante haken dat achter de in de lopende tekst genoemde titels verwijst naar het jaar van eerste publicatie.

*manier waarop een organisme zich verhoudt tot zijn grens.* Die verhouding tot de grens is bepalend voor de wijze waarop het zijn plaats in de wereld inneemt.

### **2.1.2.2 Ruimtelijkheid en begrenzing**

Het concept van de 'grens' vormt een cruciaal aspect van 'positionaliteit'. De verhouding tot het zelf en de wereld is in Plessner's theorie "in die Kategorie der ›Grenze‹ gefaßt: Merkmal des Lebens ist die »Grenzrealisierung« des organischen Körpers in seiner Umgebung" (Delitz 2008, 4721). Leven wordt in Plessner's optiek dus in eerste instantie gekenmerkt door het hebben van een grens. Zo'n grens, die het organisme van zijn omgeving scheidt, vormt de mogelijkhedenvoorwaarde van het leven. Die grens is niet simpelweg gegeven, maar moet door het organisme zelf tot stand worden gebracht en moet vervolgens voortdurend worden onderhouden. Het eerste leven ontstaat doordat een organisme zich door middel van een grens afscheidt van zijn omgeving. En omdat de grens van het leven, biologisch gesproken, *semipermeabel* ('halfdoorlatend') is, stelt die het organisme tevens in staat met zijn omgeving te interacteren.<sup>13</sup> Dit kenmerk geldt voor alle organismen, van de meest simpele eencellige bacterie tot een complex, uit vele miljarden cellen bestaand meercellig wezen als de mens. Met dit in het achterhoofd kunnen we het idee van positionaliteit nog iets verder aanscherpen. Eerder stelde ik dat we positionaliteit kunnen begrijpen als de wijze waarop een organisme een plaats *inneemt* in de wereld. Wanneer we het concept van de 'grens' bij een definitie van positionaliteit betrekken, kunnen we stellen dat positionaliteit gaat om de specifieke wijze waarop een organisme zijn grens *realiseert*.

Dit is een belangrijk punt omdat hierin het kenmerkende verschil tussen levende en levenloze dingen is gelegen. We kunnen immers ook spreken van de begrenzing van levenloze dingen, we spreken dan doorgaans van 'contouren'. Een contour is echter wezenlijk anders dan een 'grens'. Dit heeft te maken met het feit dat een organisme zich – anders dan levenloze dingen – *verhoudt tot zijn eigen grens*. De grens van levende dingen is hierdoor niet slechts het punt waar het organisme stopt te zijn en de omgeving begint, zoals dit het geval is bij de contouren van de eerdergenoemde balpen. De grens is een deel van het organisme zelf, het organisme *heeft* zijn grens en heeft die grens te bewaken. Leven is een voortdurende activiteit.

### **2.1.2.3 Dubbelaspectiviteit**

Grenzen worden in Plessner's visie gekenmerkt door dubbelaspectiviteit (*Doppelaspektivität*) Door zijn grens strekt het organisme gelijktijdig naar twee kanten uit. Het is zowel naar binnen gekeerd als naar buiten gericht. De grens reikt buiten het lichaam en keert ook weer terug in het lichaam. In Plessner eigen woorden:

In den spezifischen Weisen, 'über ihm hinaus' und 'ihm entgegen' wird der Körper von ihm abgehoben und zu ihm in Beziehung gebracht, strenger gesagt: ist der Körper außerhalb und innerhalb seiner. (Stufen, 129)

---

<sup>13</sup> Binnen het *origin of life* onderzoek wordt tegenwoordig veel aandacht besteed aan de rol van het membraan bij het ontstaan van het leven. Waar binnen de evolutietheorie lange tijd ofwel stofwisseling ofwel reproductie als oorsprong van leven werd aangedragen daar wordt door *origin of life* onderzoekers steeds vaker gesteld dat stofwisseling en reproductie al een door een semipermeabele grens afgesloten ruimte vooronderstellen (Luisi 2006).

Het lichaam is, met andere woorden, tegelijkertijd binnen én buiten zichzelf. De grens van de mens is naar buiten gericht (de wereld biedt allerlei stimuli) en tegelijkertijd naar binnen (honger, pijn, genot). Deze dubbele verhouding ten opzichte van het lichaam geldt overigens voor alle levende organismen omdat positionaliteit – en daarmee het hebben van een grens – een kenmerkende karakteristiek is van alles dat we levend noemen. Hiermee keren we even terug naar hetgeen ik hierboven zei over Plessners perspectivistisch dualisme. Dat we een levend wezen vanuit twee perspectieven kunnen benaderen, heeft zijn grond in het feit dat wij, als organismen, onszelf vanuit zowel van binnenuit als van buitenaf kunnen waarnemen. Ik ervaar mijn eigen hand van binnenuit, voel een schrijnende schaafwond en de warme wind die er langs strijkt, maar ik kan diezelfde hand ook van buitenaf bekijken als een object. Waar de geest bij Descartes door zijn hardnekkige lichaam-geest dualisme enkel gedacht kan worden als ‘een geest in een machine’, is de mens bij Plessner een bezielde lichaam, dat vanuit twee verschillende perspectieven kan worden benaderd. *Positioneel* gevat is het organisme een *intentioneel ding*. Dit is het kenmerk dat levende dingen van de levenloze dingen onderscheidt. Zoals Plessner het zelf verwoordt:

Körperliche Dinge der Anschauung, an welchen eine prinzipiell divergente Außen-Innenbeziehung als zu ihrem Sein gehörig gegenständlich auftritt, heißen lebendig (Stufen, 89).

De ervaring die wij als ‘levende dingen’ van onszelf hebben, herkennen we ook bij andere levende wezens. Als mijn kat Framboos zijn pootje nieuwsgierig uitstrekt naar de vlammen in de open haard, maar het dan schielijks terugtrekt als hij de hitte voelt, dan begrijp ik dat de hitte onaangenaam vindt. Ik begrijp dat, omdat ik een vergelijkbare reflex heb als ik mijn hand te dicht bij het vuur houd.

#### **2.1.2.4 Tijdelijkheid**

In mijn uitleg van Plessner’s opvatting van het leven, speelde ruimtelijkheid tot nu toe de hoofdrol. Dit neemt niet weg dat ook het idee van tijd daarin een belangrijke rol speelt. Levende dingen, zo stelt Plessner, kenmerken zich namelijk naast *beweging* (in de ruimte) ook door *verandering* (in de tijd), door een continu ‘worden’. Ook levenloze dingen ‘transformeren’ (een meanderende rivier, de erosie van een bergtop) maar dit is een ander soort verandering dan die levende dingen vertonen. Levende dingen worden gekenmerkt door een ‘eindeloos’ aantal mogelijkheden die pas eindigen met het leven zelf, als de dood intreedt. Leven qua leven kenmerkt zich in principe door die eindeloosheid, een ‘voortdurend veranderen’ (Stufen, 147). Plessner richt zich ook waar het tijd betreft – zijn fenomenologische uitgangspunt getrouw – op de *ervaring* van het organisme van en door de tijd.

Hoewel alle organismen ruimtelijk en tijdelijk zijn, ervaren zij die niet allen op dezelfde manier. Plessner onderscheidt aan de hand van de verschillende ‘grenservaringen’ en ‘grensrealiseringen’, waarbij de concepten van ruimtelijkheid en tijd een leidraad zijn, drie groepen organismen: planten, dieren en mensen. Hoewel mijn onderzoek handelt over mensen, werkt het verhelderend een moment stil te staan bij Plessner’s onderscheiding in *Die Stufen*, van de verschillende levensvormen (vooral dieren en mensen). Daarmee wordt helder wat volgens Plessner de mens nou precies tot mens maakt.



### 2.1.3 Drie positionaliteitsvormen

Plessner onderscheidt drie positionaliteitsvormen, die zich van elkaar onderscheiden door de verschillende wijzen waarop zijn hun 'plek innemen'. Tot zover hebben we gezien dat het hebben en in stand houden van een grens een voorwaarde is voor leven. Bij de grensrealisering spelen, zoals hierboven uiteengezet, ruimtelijkheid en tijd – en vooral ook de wijze waarop deze worden ervaren door het organisme – een bepalende rol. Plessner onderscheidt twee hoofdvormen van positionaliteit: een *open* en een *gesloten* vorm. Een open vorm van positionaliteit vinden we bij planten, de gesloten vorm bij dieren en mensen (Stufen, 219). De mens onderscheidt zich volgens Plessner echter van het dier doordat hij zich ook kan verhouden tot zijn gesloten zijnsvorm – dit is een derde positionaliteitsvorm die hij aanduidt met excentriciteit.

#### 2.1.3.1 De open positionaliteit van de plant

Planten zijn net als dieren en mensen 'levend' te noemen in de zin dat ook zij als alle organismen hun plaats innemen in hun omgeving en daarmee hun grens realiseren. De plant is een samenhangend systeem bestaande uit cellen, die een wirwar van onder meer wortels, stengels, bladeren en bloemen vormen, die samen een continu proces van assimilatie en dissimilatie bewerkstelligen totdat de plant sterft. Volgens Plessner beleeft een plant zijn lichaam echter niet omdat er geen sprake is van een centrum (biologisch gezien te lokaliseren in een centraal zenuwstelsel en hersenen) van waaruit de plant dit zou kunnen beleven. Hierom spreekt Plessner van een *open* positionaliteit; de plant wordt weliswaar gekenmerkt door een grens, maar staat als organisme op fundamentele wijze 'open' naar zijn omgeving, vloeit er als het ware in over, en heeft bovendien geen subjectieve ervaring van zijn eigen lichaam of van de omgeving. De openheid naar de omgeving uit zich ook in onmiddellijke integratie in de leefomgeving, wat morfologisch tot uitdrukking komt in het ontwikkelen van een uitwendig oppervlak dat direct is verbonden met de omgeving, bijvoorbeeld in de vorm van de wortels van een plant (Stufen, 219). En hoewel er sprake is van een (diffuus) binnen en buiten en behoefte aan voedingsstoffen, voelt de plant geen honger, vermoeidheid of pijn.

Het opnemen en afgeven van stoffen door een plant over en weer zijn grens gaat vloeiend en vanzelfsprekend. Hoewel de plant 'levend' is – hij bewerkstelligt zijn grens – kenmerkt de plant zich daardoor door een zekere individuloosheid, bijvoorbeeld door zijn gebrek aan 'levendigheid' in termen van beweging en hun (in vergelijking met dieren) matige reactievermogen op prikkels van buitenaf. Hoewel planten wel enige vorm van beweging in de ruimte kennen (bijvoorbeeld het openen en sluiten van bloesems), is dit in essentie een geheel ander soort beweging dan die van dieren. Plessner haalt een uitspraak van Hedwig Conrad aan om het verschil te duiden:

Alle Bewegungen gehen an der Pflanze vor sich, nie 'von' der Pflanze 'aus'; wie denn auch offene Form kein Zentrum hat, von dem aus – instinktiv, triebhaft oder willentlich – Bewegungsimpulse möglich sind. (Stufen, 223)

Wanneer er geen sprake is van een centrum, kan er ook geen sprake zijn van vrijwillige of instinctieve beweging. De beweging van planten wordt van buitenaf in werking gesteld (bijvoorbeeld door zonlicht), in plaats vanuit een 'binnen' gestart. Omdat de plant geen centrum van beleven heeft, wordt hij behalve door een zekere 'bewegingsloosheid' ook gekenmerkt door het ontbreken van een ervaring van tijd. Hoewel planten door de tijd heen veranderen, hebben zij daar zelf geen weet van. Concluderend kunnen we dus stellen dat een plant levend is – hij heeft een grens – en dat hij zijn plek

in de omgeving op een *open* wijze inneemt. Deze open gepositioneerdheid weerhoudt de plant van enige ervaring van zijn eigen lichaam, evenmin ervaart de plant zijn plek in de ruimte of is er besef van tijd.

### 2.1.3.2 De gesloten of centrische positionaliteit van het dier

Net als de plant heeft het dier – als levend ding – een grens. Het dier is echter anders gepositioneerd dan de plant, omdat het zich essentieel anders tot zijn grens verhoudt. Plessner noemt deze dierlijke variant een ‘gesloten’ positionaliteit. De gesloten vorm van positionaliteit zoals we die bij het dier aantreffen komt voort uit het gegeven dat er bij dieren wél sprake is van een centrum van beleving (in de vorm van een zenuwstelsel en hersenen).<sup>14</sup> Het dier is – anders dan de plant – *in* zijn lichaam. Hierdoor bevindt het dier zich als het ware binnen zijn eigen grenzen en snijdt zichzelf zo af van de omgeving waaraan hij wordt blootgesteld. Om deze reden noemt Plessner de dierlijke positionaliteit *gesloten*. Deze gesloten variant van positionaliteit treffen we bij alle dieren aan, de mens inclusief. De specifieke dierlijke variant van een dergelijke gesloten gepositioneerd zijn duidt Plessner ook wel aan als *centrische* positionaliteit, omdat het dier zijn begrenzing en grensrealisering geheel en al ervaart vanuit zijn centrum. Hij leeft vanuit zijn centrum en kan hier niet buiten treden (Coolen 2014, 69).

Vanwege hun centrische gepositioneerdheid *zijn* dieren – anders dan planten – niet alleen een lichaam, maar *hebben* zij hun lichaam ook. Een dier *is* net als de plant een lichaam, maar *heeft* dat lichaam ook, als instrument – en verzameling zintuigen en ledematen – die het kan gebruiken in zijn interactie met de omgeving. Plessner gebruikt voor deze twee verschillende manieren waarop dieren hun lichaam ervaren de woorden *Leib* – het lichaam dat we zijn – en *Körper* – het lichaam dat we hebben (Stufen, 232).<sup>15</sup> Ook in het Nederlands kennen we deze onderscheiden betekenisnuances in de woorden *lijf* (*Leib*) en *lichaam* (*Körper*). Ik zal in het vervolg zowel de Duitse als Nederlandse termen hanteren ter onderscheiding van deze twee verhoudingen ten aanzien van ons lichaam.

Ons lijf is, zo zouden we het ook kunnen uitdrukken, ons ‘beleefde lichaam’. Waar bij de plant op relatief onmiddellijke wijze opgaat in zijn omgeving, daar wordt de interactie met de omgeving bij het dier bemiddeld door het centrum. Daarom spreekt Plessner bij het dier van een bemiddelde onmiddellijkheid of indirecte directheid (Stufen, 260). De gesloten organisatie van het dier brengt de mogelijkheid van bewustzijn van de omgeving met zich mee, omdat alle condities aanwezig zijn voor het opmerken van zijn lichaam en de omgeving aangezien hij zichzelf als een gecentreerd lichaam tegenover een omringende omgeving plaatst (Stufen, 252). Het dier bevindt zich *frontaal* tegenover zijn milieu waarvan hij het centrum vormt. Het ervaart zijn eigen lichaam en kan hierdoor – anders dan de plant – spontaan vanuit zichzelf bewegen en gedragen.

Jedes Tier [...] lebt körperlich sich gegenwärtig in einem von ihm abgehobenen Umfeld oder in der Relation der Gegenüber. Insofern ist es bewusst, es merkt ihm

---

<sup>14</sup> De complexiteit daarvan laat een enorme variatie zien. Waar het breintje van het 1 mm kleine rondwormpje *Caenorhabditis elegans* 302 neuronen heeft, bestaan de hersenen van de mens uit ca. 86 miljard neuronen. Als gevolg van het verschil in complexiteit geeft het dierenrijk ook een enorme variatie aan interactievormen met de omgeving *te zien*. Plessner focust op de drie basisvormen van het leven en gaat voorbij aan de empirische verscheidenheid, de bestudering waarvan tot het werkterrein van de (evolutionair) bioloog behoort.

<sup>15</sup> De formuleringen ‘Leib sein’ en ‘Körper haben’ gebruikt Plessner in *Die Stufen* niet, maar in latere publicaties gebruikt hij wel met regelmaat deze formules (zie bijvoorbeeld Plessner 1982a en 1982b [1948])

Entgegenstehendes und reagiert aus dem Zentrum heraus, d. h. spontan, es handelt (Stufen, 252).

Belangrijk is hierbij op te merken dat 'spontaniteit' hier niets van doen heeft met 'vrijheid'. 'Spontaniteit' geldt voor Plessner als een kenmerk van de gesloten positionaliteit en moet simpelweg worden begrepen als een 'zijn en bewegen vanuit een centrum' – dit tegenovergesteld van beweging van 'buitenaf' gegeven zoals we zagen bij de plant. Bij dieren (met name hogere levensvormen) speelt het zenuwstelsel een belangrijke rol bij de lijfelijke mediatie van de buitenwereld, bijvoorbeeld door het vertalen van binnenkomende prikkels naar een bepaalde sensaties en de bewustwording van op de omgeving gerichte inwendige prikkels, zoals het gevoel van honger of seksuele opwinding.

Het gegeven dat het dier centrisch gepositioneerd is en zijn lichaam en omringende omgeving ervaart vanuit zijn centrum (vanuit de binnenkant van zijn grenzen), zorgt ervoor dat de wereld zich op een dier-eigen wijze aan hem toont. Voor een dier bestaat er geen 'wereld' (een samenhangende context van verbanden en betekenissen), maar enkel een uit stimuli bestaande omgeving ofwel leefmilieu (*Umwelt*). Het centrisch gepositioneerde dier zit als het ware 'gevangen' binnen zijn eigen centrum en kan zichzelf zo niet ervaren als een object tussen andere objecten in zijn omgeving. Het zijn van het dier wordt zodoende gekenmerkt door een 'lijfervaring'; een lichaamservaring heeft het dier niet. Voor een per abuis naar binnen gevlogen duif is de omgeving van mijn huis bijvoorbeeld geen betekenisveld, noch kan de vogel zichzelf in de omgeving plaatsen. Dit zou immers alleen mogelijk zijn als hij zichzelf als *lichaam* – lichaamsobject, *Körper* – zou kunnen situeren in de ruimte en zich zo een ontsnappingsroute zou kunnen voorstellen teneinde doelgericht te 'ontsnappen'. Voor het dier is de materiële omgeving puur en alleen een veld van signalen en prikkels (Stufen, 252). De externe situatie, zijn eigen acties en zijn eigen bewegingen in het leefmilieu blijven – door zijn centrische positie – verborgen voor het dier. Een consequentie hiervan is dat het leefmilieu aan het dier verschijnt als een grenzeloze en innerlijk structuurloze omgeving.

Das Umfeld ist nur sensorisch, nicht motorisch in Signalen präsent. Motorisch existiert das Tier bloß, es geht in seinen Aktionen auf, wie es im Hier-Jetzkern seiner Position aufgeht. (Stufen, 249)

De bestaanswijze van het dier is dus in de eerste plaats motorisch, het dier bestaat in zijn gedrag in het hier-nu. Hiermee kom ik tevens aan bij het concept van tijd waarmee we de gesloten, centrische positionaliteit verder kunnen duiden. Centrisch gepositioneerd leeft het dier in het 'hier-nu' (*Hier-Jetzt*), in de tegenover hem bestaande omgeving die zowel gevaar als mogelijkheid tot leven betekent. Zijn centrum betekent voor het dier een ineen-zijn van tijd en ruimte, zijn lichaam het middelpunt van het 'hier-nu' (Stufen, 239). Voor het dier bestaat er geen verleden of toekomst, noch een daar of ergens anders. Er bestaat enkel een radicaal *nu* in een radicaal *hier*. Zijn omgeving biedt het dier in een 'continue nu' prikkels. Natuurlijk is er bij sommige hogere dieren sprake van een soort geheugen – we spreken dan van een episodisch geheugen. Maar ook daarbij is het hier-nu bepalend; een 'herinnering' wordt als het ware geactiveerd door iets in het hier en nu. Een aap die uitvindt dat hij met een twijgje mieren uit een mierenhoop kan 'opvissen', zal bij een latere speurtocht naar voedsel geen twijgje meenemen, maar wanneer hij dan een mierenhoop ontwaart, kan zijn episodisch geheugen de eerdere episode (het gebruik van de twijg) weer in herinnering roepen en hem motiveren opnieuw een twijgje te zoeken. Het dier ontbeert, zo zagen we, ook de mogelijkheid van een objectivering van het zelf, een bewustzijn van de eigen grenzen die zijn lichaam tegenover het leefmilieu plaatst. Door zijn gesloten positionaliteit – waardoor het dier zichzelf onderscheidt en tot

op zekere hoogte afscheidt van de wereld – is er bij het dier anders dan bij de plant echter wél sprake van ‘individualiteit’. Plessner spreekt hier echter expliciet nog niet van een ‘ik’. Het dier *is* weliswaar ‘zichzelf’, het centrum van zijn ervaringen en bewustzijn van zijn omgeving, maar is zich nog niet bewust van dit centrum zelf, het ontbeert met andere woorden *zelf*bewustzijn.

Samenvattend kunnen we stellen dat het dier leeft omdat het op actieve wijze zijn grens realiseert. Het dier is centrisch geositionaliseerd in die zin dat het zijn lichaam vanuit een centrum – dat binnen zijn eigen grenzen ligt – ervaart. Hiermee *is* het dier niet enkel een lichaam, maar *heeft* het tevens een lichaam. Hij ervaart ‘zelf’ maar nog niet ‘zichzelf’:

Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte. Es erlebt Inhalte im Umfeld, Fremdes und Eigenes, es vermag auch über den eignen Leib Herrschaft zu gewinnen, es bildet ein auf es selber rückzügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht – sich. (Stufen, 287)

Voor het dier is het eigen ‘zijn’ met andere woorden verborgen. Het dier heeft zijn lichaam en kan zijn lichaam gebruiken. Er is echter nog geen sprake van een subjectiviteit zoals we die bij mensen kennen. Wel kunnen we spreken van een proto-subjectiviteit; het dier (en zelfs bij de plant is hier, zij het op onbewuste wijze, sprake van) staat actief in zijn leefmilieu. In die zin is het intentioneel en doelgericht. In het geval van een centrisch geositioneerd organisme is er echter nog geen sprake van een lichaam dat *reflectief* is, bewust van *zichzelf*. Daarmee komen we bij de derde en laatste (en volgens Plessner tevens de meest complexe) vorm van positionaliteit, die we bij de mens aantreffen.

### **2.1.3.3 De excentrische positionaliteit van de mens**

Net als bij dieren is er bij de mens sprake van een gesloten positionaliteit. Dit betekent dat wij evenzeer ‘afgesneden zijn’ van de omgeving die ons omringt, omdat wij niet alleen een grens hebben en bewerkstelligen, maar tevens in vanuit ons centrum (aan de binnenzijde van de grens) tegenover ons leefmilieu (*Umwelt*) staan. We zijn dus, net als dieren, centrisch geositioneerd. De mens voelt honger, pijn of vreugde en ervaart zijn lichaam van binnenuit. Waarin ligt dan het verschil tussen het dier en de mens?

Dieren leven, zoals opgemerkt, *vanuit* een centrum maar nog niet *als* centrum. Het centrum waarbinnen ze ervaren, ligt geheel bezonken in het hier-nu. Anders is het voor de mens, die niet alleen leeft vanuit een centrum, maar ook een besef van dit centrum heeft. Dit houdt in dat de mens als het ware afstand kan nemen van het centrum dat hij is. De mens is zich bewust van zijn eigen (dierlijke) ervaren, hij is zich bewust van zijn bewustzijn. Of zoals Plessner het kernachtig uitdrukt: “Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben” (Stufen, 292). De mens heeft met andere woorden een *zelf*bewustzijn. Dit kenmerk van het afstand kunnen nemen van het eigen centrum is volgens Plessner mogelijk omdat de mens niet alleen centrisch geositioneerd is (zoals het dier), maar daarnaast ook excentrisch. Een organisme dat dit niveau van positionaliteit vertoont, staat dus niet geheel los van zijn dierlijke (centrische) natuur, maar kan er wel zekere afstand van nemen:

Der Mensch als das lebendige Ding, das in die Mitte seiner Existenz gestellt ist, weiß diese Mitte, erlebt sie und ist darum über hinaus. Er erlebt die Bindung im absoluten Hier-Jetzt, die Totalkonvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes gegen das Zentrum seiner Position und ist darum nicht mehr von ihr gebunden. (Stufen, 291)

Een excentrisch gepositioneerd organisme *is* een lichaam (zoals een plant), het is *in* zijn lichaam en *heeft* als zodanig zijn lichaam (zoals een dier), maar het leeft tegelijkertijd ook *buiten* het lichaam waardoor hij bewust is van het gegeven dat hij een lichaam is én heeft. Vertoont een organisme deze drievoudige structuur dan spreken we van een ‘persoon’ (Stufen, 293). Een persoon is het subject van zijn geleefde ervaringen, en kan op die ervaringen en zichzelf reflecteren.

#### 2.1.3.4 De ruimtelijke ervaring van de mens

Wederom begin ik bij het concept van ruimtelijkheid om de excentrische gepositioneerdheid van de mens te duiden. Omdat de mens zowel binnen zijn eigen grens (centrisch) als buiten zijn eigen grens (excentrisch) geplaatst is, is zijn ervaring van zijn lichaam anders dan die van het dier. Een persoon *is* net als het dier een lichaam (*Leib*), dat een centrum vormt voor zijn beleven in het hier-nu, maar anders dan het dier kan hij zijn lichaam ook objectiveren en ervaren als een lichaams-object (*Körper*) tussen andere objecten.<sup>16</sup> Dat hij zijn eigen lichaam kan *objectiveren* – kan zien als ‘ding’ tussen andere dingen in de ruimte – komt doordat de mens uit zijn eigen centrum kan stappen. De verschillende organen en lichaamsdelen beschrijft Plessner – aanhakend bij Aristoteles – in termen van vermogens. Ze vormen met andere woorden instrumenten waarmee iets kan worden bewerkstelligd door het subject dat de handeling uitvoert en daarbij zijn lichaam niet alleen is, maar het tegelijkertijd heeft. Zo gebruik ik nu mijn handen – die het vermogen hebben te pakken, te wijzen, te drukken, te typen et cetera – om dit stuk te schrijven. Dat ik dit kan is kenmerkend voor het gegeven dat ik een levend organisme ben; ik ‘heb’ mijn vermogens. Anders dan het centrisch gepositioneerde dier, vallen mensen niet samen met hun centrum en in het hier-nu. Mensen ervaren hun eigen handelen en kunnen het hierdoor enigszins sturen, impulsieve driften remmen, acties controleren en de koers aanpassen. Mensen kennen met andere woorden een mate van zelf-controle, zelf-sturing; ze hebben grip op hun ‘zelf’, op *zichzelf*, en ook be-grip van de invloed en werking van hun leefmilieu.

Dankzij zijn excentrische positionaliteit kan de mens zichzelf als het ware bekijken vanuit een derde persoonsperspectief. Hij kan uit zijn eigen centrum, voorbij zijn grenzen en in de *wereld* gaan staan. Anders dan voor dieren toont de buitenwereld zich niet aan de mens als een *omgeving*, dat wil zeggen als een veld van stimuli, maar als een *wereld*. ‘Wereld’ (*Welt*) betekent in deze context een ‘samenhangend en betekenisvol geheel’. De leefomgeving toont zich aan de mens nu als een met objecten gevulde wereld: “Das von Dingen erfüllte Umfeld wird die von Gegenständen erfüllte Aussenwelt [...]” (Stufen, 293). Ook het menselijk lichaam maakt hier als ‘lichaam-object’ onderdeel van uit. Als een excentrisch gepositioneerd organisme voegt de mens betekenis toe aan de ruimte, aan de dingen, aan hun onderlinge verband. Het leefmilieu is met andere woorden niet meer puur een veld van stimuli, maar een sfeer van tekens en handelingsruimte ineen (Stufen, 252). Het is ook daarom dat de mens een *hermeneutisch dier* kan worden genoemd: het is er voortdurend op gericht de betekenisvolle samenhang van de tekens en handelingen die hij in zijn wereld ontmoet te begrijpen.

---

<sup>16</sup> In die zin is deze objectivering volgens Plessner geen verworvenheid van de moderne beeldcultuur, zoals Heidegger lijkt te suggereren (zie paragraaf 1.1.2.2), maar eigen aan de menselijke levensvorm. We zullen echter bij de bespreking van de volgens Plessner aan de menselijke levensvorm kenmerkende technische mediatie zien dat ook vanuit Plessneriaans perspectief deze objectivering voor het tijdperk van de digitale verbeeldcultuur mediumspecifiek karakter heeft.

### 2.1.3.5 De tijdelijke ervaring van de mens

De wereld wordt door de mens ervaren als 'open'. Enerzijds geldt deze openheid voor handelingsmogelijkheden in de *ruimte*. Anderzijds heeft deze openheid ook een *tijdsaspect*. Eerder stelde ik al dat het leven qua leven wordt gekenmerkt door een in principe oneindig aantal mogelijkheden en veranderingen. Hierin onderscheiden levende dingen zich van de levenloze dingen. Een steen heeft geen besef van bijvoorbeeld de mogelijkheid ooit deel uit te maken van een tuinmuur of door intense hitte te smelten. Ook in het geval van een dier kunnen we – door zijn centrische gepositioneerdheid – spreken van een zekere gefixeerdheid, in dit geval door de aangeboren instincten. Een dier kent daarom niet zoiets als een ontkenning (het feit dat iets ook anders had kunnen zijn dan het zich wezenlijk voordoet) en daarmee ook geen (besef van) mogelijkheden. Het feit dat de mens excentrisch is, buiten het hier en nu van zijn eigen centrum kan treden en 'in de wereld' kan gaan staan, brengt ook een besef van verleden en toekomst en daarmee een mogelijkhedenzin met zich mee.

De mens is – om het in een Heideggeriaanse terminologie uit te drukken – een 'geworpen mogelijkheid' (Heidegger 1979, 144) of 'geworpen ontwerp' (idem, 148). Waar, hoe en wanneer we in de wereld worden 'geworpen' hebben we niet zelf in de hand. Ook zijn er grenzen aan onze mogelijkheden gesteld, door natuurwetten en culturele tradities, waarden en normen. Maar dat laat onverlet dat het menselijk leven door het besef van verleden en toekomst vol contingente mogelijkheden is. Ik kan me bijvoorbeeld dingen herinneren van een vakantie in Ierland, lang geleden. En die herinnering maakt dat ik kan overwegen dat dit jaar weer te doen. Maar ik kan me ook voorstellen dat ik volgende week mijn baan opzeg, of dat ik over zeven jaar moeder ben. Dit besef van verleden en toekomstige tijd – en de handelingsmogelijkheden die dit besef opent – is volgens Plessner enkel voorbehouden aan de mens. Alleen de mens leeft excentrisch. Als 'levend ding' is de mens in het midden van zijn bestaan geplaatst, weet hij van zijn centrum af, ervaart hij dit centrum, en is er daardoor ook 'voorbij geplaatst' (Stufen, 291). Zoals hierboven gesteld, onderhoudt de mens anders dan het dier hierdoor ook een relatie tot zijn verhouding met zijn omgeving. In zoverre de mens een lijf (*Leib*) is dat wordt beleefd, medieert hij zijn contact met de wereld door zijn fysieke lichaam (*Körper*) hierin te laten handelen. Anders dan bij het dier is dit instrumentele gebruik van het lichaam-object niet geheel beklonken in een continu hier-nu (*Hier-Jetzt*).

Obwohl auch auf dieser Stufe das Lebewesen im Hier-Jetzt aufgeht, aus der Mitte lebt, so ist ihm doch die Zentralität seiner Existenz bewusst geworden. Es hat sich selbst, es weiß um sich, es ist sich selber bemerkbar und darin ist es Ich [...]. (Stufen, 290)

De mens is dus een 'ik' omdat hij niet alleen vanuit zijn centrum leeft en ervaart, maar dit ervaren tevens ervaart vanuit een positie buiten zijn eigen grenzen. Hij leeft *zelfbewust*. Dit neemt niet weg dat de mens, in zoverre hij net als het dier centrisch gepositioneerd is, ook vanuit zijn centrum ervaart en wordt gekenmerkt door een hier-nu. Dat brengt een zekere spanning met zich mee:

Es bleibt zwar wesentlich im Hier-Jetzt gebunden, es erlebt auch ohne den Blick auf sich, hingenommen von den Objekten des Umfeldes und den Reaktionen des eigenen Seins, aber es vermag sich von sich zu distanzieren, zwischen sich und seine Erlebnisse eine Kluft zu setzen. Dann ist es diesseits und jenseits der Kluft, gebunden im Körper, gebunden in der Seele und zugleich nirgends, ortlos außer aller Bindung im Raum und Zeit und so ist es Mensch. (Stufen, 291)

Eenzijds is de mens dus gebonden aan zijn eigen lichaam en wordt hij gekenmerkt door een leven in een continu Hier-Nu. Anderzijds is de mens doordat hij tegelijkertijd buiten zijn eigen centrum staat ook in zeker opzicht ruimte- en tijdloos. Dat wat ik 'ik' noem is niet aanwijsbaar in de ruimte, noch kenmerkt het zich door een radicaal nu – ook het verleden en de mogelijkheden die de toekomst biedt maken hier deel van uit. In die zin is het menselijk bestaan fundamenteel *gebroken*: zowel centrisch als excentrisch in de wereld geplaatst.

Deze paragraaf samenvattend, kunnen we stellen dat de mens een levend ding is omdat hij een grens bewerkstelligt. Net als het dier is hij centrisch gepositioneerd binnen zijn eigen grens. Hij is in het bezit van een centrum van waaruit hij beleeft. Kenmerkend voor de mens is echter dat hij daarnaast óók excentrisch gepositioneerd is. Hij bevindt zich ook als het ware buiten zijn eigen grens. Excentrisch gepositioneerd verschijnt de omgeving aan de mens als een wereld, waarin de dingen samenhangen en onderlinge verbanden hebben. De mens kenmerkt zichzelf door een in principe oneindig aantal mogelijkheden, waarvan hij zich bewust is en waardoor hij voortdurend keuzes moet maken. De mens leeft niet simpelweg, *maar moet zijn leven leiden*. Zijn excentrische positie maakt (zelf)reflectie en objectivering mogelijk. Ook het eigen lichaam kan zo worden geobjectiveerd, waardoor de mens niet enkel een geleefd lijf (*Leib*) is maar ook een lichaam-object (*Körper*) heeft. De mens is tegelijkertijd subject én object. Dat maakt, zo zullen we hierna zien, de mens op fundamentele wijze tot een dubbelganger. Hoewel alle organismen – doordat ze een grens hebben – tegelijkertijd een 'binnen' en een 'buiten' hebben, verschijnt deze dubbele aspectiviteit telkens anders aan iedere vorm van positionaliteit die Plessner onderscheidt. Zoals we zagen is het dier 'gevangen' in zijn eigen centrum, hij kan hier niet voorbijkomen. Het dier wordt zo geleefd door zijn interne instincten en zijn omgeving verschijnt aan hem als een omgevend veld van stimuli. Omdat de mens zowel binnen (centrisch) en buiten (excentrisch) zijn centrum is geplaatst, ervaart hij zijn dubbele aspectiviteit op een menselijke (excentrisch gepositioneerde) wijze die fundamenteel verschilt van die van het dier. Dat maakt dat de wereld waarin de mens leeft een drievoudig karakter bezit. Dat behoeft nadere uitleg.

#### **2.1.4 De drie werelden van de mens**

De wereld zoals zij verschijnt aan de excentrisch gepositioneerde mens wordt gekenmerkt door drie aspecten of sferen – vandaar dat ik aan het begin van dit hoofdstuk opperde dat Plessner's perspectivistisch dualisme in feit ook wel een 'triolisme' zou kunnen worden genoemd. Plessner noemt deze sferen de *Innen-*, *Aussen-* en *Mitwelt*, ofwel de binnen-, buiten- en medewereld (Stufen, 343). Een persoon, een 'ik', verhoudt zich tot alle drie deze 'werelden', ze liggen besloten in de kern van zijn 'zijn'. Het meervoud 'werelden' is een wat ongelukkige term, omdat dit suggereert dat het om drie ontologisch verschillende gebieden zou gaan. Dit is onjuist; de drie 'werelden' zijn innig met elkaar verstrengeld. Beter is deze 'werelden' te begrijpen als die verschillende dimensies van, of perspectieven op, het eigen leven, die alle drie besloten liggen in het excentrisch gepositioneerde individu, dat wil zeggen de menselijke persoon.

##### **2.1.4.1 Buitenwereld**

De eerste wereld die Plessner onderscheidt is de buitenwereld (*Aussenwelt*): "Das von Dingen erfüllte Umfeld wird die von Gegenständen erfüllte *Außenwelt*, die ein Kontinuum der Leere oder der räumlich-zeitlichen Ausdehnung darstellt" (Stufen, 293). In onze uiterlijke ervaring ontdekken we in deze ruimtelijk-tijdelijk verschillende materiële dingen – levenloze objecten, de lichamen van planten,

dieren en mensen, maar ook het eigen geobjectiveerde lichaam (*Körper*) – die tezamen de buitenwereld vormen. Als lichaam-object heeft de mens een grens, deze grens is een bezit van de mens als centrisch gepositioneerd wezen. De grens staat in relatie tot zijn binnenkant, maar is tegelijkertijd (als ‘contour’ van de mens) in de materiële buitenwereld gelegen (Stufen, 102). Omdat de mens zowel centrisch als excentrisch gepositioneerd is neemt hij in deze wereld de ambigue vorm aan van een lichaamsobject te midden van andere objecten (die hij excentrisch ervaart) en tegelijkertijd als het geleefde lichaam dat hij *is* (en centrisch ervaart).

#### **2.1.4.2 Binnenwereld**

Dat brengt me naar de tweede wereld die Plessner onderscheidt: de binnenwereld (*Innenwelt*). De mens voelt, ervaart, denkt en droomt ‘vanuit zijn centrum’, hij is een geleefd lijf (*Leib*). Anders dan het dier is de mens echter niet geheel door dit centrum ‘bevangen’.

Geht das Lebewesen in seinem Selbstsein auf, naiv oder reflektiert, so erlebt es, „wird“ seiner Erlebnisse „inne“ und vollzieht damit psychische Realität. (Stufen, 296)

Deze psychische realiteit wordt ontsloten in onze innerlijke ervaring. Hoewel de mens net als het dier gekenmerkt wordt door een centrische positionaliteit, sluit hij zich echter niet – zoals het dier – geheel af van zijn omgeving omdat hij óók excentrisch gepositioneerd is. Hij staat daarmee in zeker opzicht ook buiten zichzelf en kan daardoor zijn eigen innerlijke belevingen gadeslaan.

#### **2.1.4.3 Medewereld**

De derde sfeer, ten slotte, noemt Plessner de medewereld (*Mitwelt*). Deze medewereld komt eveneens direct voort uit de excentrische positie van de mens, het is hier een directe uitdrukking van (Stufen, 302). Het is een sfeer waarin alle mensen, uit hun centrum gestapt en voorbij hun eigen grens getild, samen zijn. Nu is ‘samen zijn’ op zich niet iets exclusief menselijks, ook dieren kennen vormen van samen-zijn. Denk aan een kolonie, kudde of roedel. Het is echter menseigen dat de mens ook *bewust* is van dit samen zijn en zich door zijn excentriciteit ook kan inleven in het perspectief van de ander. De medewereld is bij uitstek een *sociale sfeer* die wordt bevolkt door velen. Maar zelfs als er maar één menselijk organisme op de wereld zou bestaan, dan nog zou er een medewereld zijn (Stufen, 302-3). Dit heeft te maken met het feit dat een mens zichzelf door zijn excentrische positionaliteit kan ervaren als een ‘ander’. Het bestaan van de medewereld is de voorwaarde voor de mogelijkheid dat een levend wezen zichzelf in zijn eigen setting kan begrijpen (Stufen, 302-03). De medewereld verschilt van de andere twee werelden, in die zin dat het een min of meer ‘virtuele’ sfeer is:

Die Mitwelt umgibt nicht die Person, wie es (wenn auch nicht im strengen Sinn, denn der eigene Leib gehört mit dazu) die Natur tut. Aber die Mitwelt erfüllt auch nicht die Person, wie es in einem ebenfalls inadäquaten Sinn von der Innenwelt gilt. Die Mitwelt trägt die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet wird. Zwischen mir und mir, mir und ihm liegt die Sphäre dieser Welt des Geistes. Wenn es das auszeichnende Merkmal der natürlichen Existenz der Person ist, die absolute Mitte einer sinnlich-bildhaften Sphäre auszunehmen, welche von sich aus diese Stellung zugleich relativiert und ihres absoluten Wertes entkleidet; wenn es das auszeichnende Merkmal der seelischen Existenz der Person ist, dass sie zu ihrer Innenwelt in erfassender Beziehung steht und zugleich diese Welt erlebend vollzieht; so beruht der geistige Charakter der Person in der Wir-form des eigenen



Ichs, in dem durchaus einheitlichen Umgriffen sein *und* Umgreifen der eigenen  
Lebensexistenz nach dem Modus der Exzentrizität. (Stufen, 303)

Waar de buitenwereld de mens *omgeeft* en de binnenwereld hem *opvult*, daar *draagt* de medewereld de persoon. Zijn excentrische positie, die hem voorbij zijn eigen centrum en grens tilt, plaatst hem tussen andere menselijke wezens in een 'wij-sfeer'. Alleen bij een excentrisch gepositioneerde levensvorm is er sprake van het individu als 'ik', een ik dat gelijktijdig altijd een 'wij' in zich meedraagt. Dit suggereert een soort van 'hybride zelf', een die zowel individueel als relationeel is (Ess and Fosshem 2013, 46). De sfeer van de medewereld wordt door Plessner ook wel de culturele sfeer genoemd.

### **2.1.5 Drie grondwetten van de menselijke levensvorm**

Nu we de drie 'sferen' die de verschillende perspectieven, die de mens op zijn eigen bestaan heeft, kort hebben aangeduid, komen we aan bij de volgende en tevens laatste stap die Plessner maakt in *Die Stufen*; het opstellen van drie 'antropologische grondwetten' (*anthropologischen Grundgesetze*) die voortvloeien uit de excentrische positionaliteitsvorm. Waar de drie werelden de drie perspectieven op het eigen bestaan die voortkomen uit de menselijke excentriciteit behandelen, maken deze wetten duidelijk *hoe* deze excentrische positionaliteit zich uit in het menselijke leven en werpen ze licht op drie typische tegenstellingen of paradoxen die deze positionaliteitsvorm kenmerken (Coolen 2014, 68). Net als bij de 'drie werelden' gaat het hier dus niet om losstaande kenmerken van de menselijke levensvorm, maar zijn het eerder drie samenhangende implicaties van de excentriciteit.

#### **2.1.5.1 Natuurlijke kunstmatigheid**

De medewereld wordt door Plessner, zoals al opgemerkt, uitgelegd als de sfeer van cultuur (Stufen, 307-8). Technologieën spelen in deze sfeer een belangrijke rol. Als er iets is dat de menselijke soort karakteriseert dan is het wel de wijze waarop de mens artefacten ontwerpt, bouwt en gebruikt die vormgeven aan zijn leefwereld, zichzelf en de ander. Zijn excentrische positie maakt het mogelijk dat hij een zekere afstand kan nemen tot zijn eigen zijswijze. Deel van zijn daardoor mogelijk geworden zelfkennis is ook een besef van zijn tekortkomingen. Dat geeft de opgave de eigen grenzen te realiseren bij de mens een speciaal karakter. Waar het dier compleet uitgerust met de voor zijn voortbestaan noodzakelijke eigenschappen en instincten het leven betreedt, is de mens als excentrisch wezen "ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muss er etwas 'werden' und sich das Gleichgewicht – schaffen" (Stufen, 310). Het is met andere woorden menseigen dat hij aan zichzelf en zijn omgeving sleutelt. De mens wordt met andere woorden gekenmerkt door een *natuurlijke kunstmatigheid* (*natürliche Künstlichkeit*) (Stufen, 309-321).

Dat betekent dat de mens zichzelf (en zijn omgeving) noodzakelijk met artefacten complementeert, aanpast en beheerst. Dit sleutelen aan het zelf en de wereld moet met Plessner daarom niet worden begrepen als een overcompensatie voor een gevoel van inferioriteit; het verwijst eerder naar een pre-psychologische, ontische *noodzakelijkheid* (Stufen, 321) die wordt bewerkstelligd door de excentrische positie van de mens:

Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu dem, was er schon ist, erst machen. Nur so erfüllt er die ihm mit seiner vitalen Daseinsform aufgezwungene Weise, im Zentrum seiner Positionalität – nicht einfach aufzugehen, wie das Tier,

das auch seiner Mitte heraus lebt, auf seine Mitte alles bezieht, sondern zu stehen und so von seiner Gestelltheit zugleich zu wissen. (Stufen, 309)

Doordat de mens van zijn eigen positionaliteit afweet, wordt de directheid van het leven (zoals deze in een continu hier-nu aan het dier verschijnt) verruild voor een fundamenteel besef van zijn eigen naaktheid. De mens is zich bewust van het gegeven dat hij geen uitzonderlijke klauwen of tanden heeft. Dat hij niet zo hard kan rennen. Dat hij kwetsbaar is. Maar hij is zich eveneens bewust van het gegeven dat hij hier zelf iets aan kan doen. Zijn excentrische positie maakt dat de mens zich omgeeft door cultuur om zichzelf te maken tot dat 'wat hij al is'.

### **2.1.5.2 Bemiddelde onmiddellijkheid**

De ervaring van de mens van zichzelf, de wereld en zijn medemensen wordt ook bepaald door zijn positionaliteit. In dit kader formuleert Plessner zijn tweede antropologische grondwet, die van *bemiddelde onmiddellijkheid* (*vermittelte Unmittelbarkeit*) of indirecte directheid. Deze notie verwijst naar het gegeven dat de mens niet zoiets als 'pure waarneming' kent; zijn waarneming is altijd gemedieerd door zijn zintuigen, zijn lichaam. Als centrische wezen stemt de mens in dezen overeen met alle andere dieren (zie paragraaf 2.2.2.2). Waar het dier echter geen besef heeft van deze bemiddeling en daarom zijn omgeving op een directe, onmiddellijke wijze beleeft, daar heeft de mens door zijn excentrische positionaliteit weet van het indirecte, bemiddelde karakter van zijn belevingen. In die zin kan men zeggen dat de mens de bemiddeling op een onmiddellijke wijze beleeft. Omdat de mens zowel centrisch als excentrisch is, participeert hij gelijktijdig wel en niet in zijn eigen mediatie. (Stufen, 327)

Er steht im Zentrum seines Stehens. Er bildet den Punkt der Vermittlung zwischen ihm und dem Umfeld und er ist in diesen Punkt gesetzt, er steht in ihm. D.h. einmal: seine Beziehung zu anderen Dingen ist zwar eine indirekte, er lebt sie aber als direkte, unmittelbare Beziehung ganz wie das Tier -, soweit er wie das Tier dem Gesetz der geschlossenen Lebensform und ihrer Positionalität unterworfen ist. Und es heißt zum anderen: er weiß von der Indirektheit seiner Beziehung, sie ist ihm als mittelbare gegeben. (Stufen, 325)

De mens onderhoudt dus *niet* twee afzonderlijke relaties tot de wereld, die elkaar dan bijvoorbeeld zouden kunnen afwisselen. De dubbele aspectiviteit die alle levende wezens kenmerkt, neemt hier een menseigen ontologische vorm aan. Als excentrisch wezen verhoudt de mens zich *gelijktijdig* direct *en* indirect tot de wereld en leidt daardoor zijn eerdergenoemde fundamenteel gebroken bestaan. (Stufen, 309). In tegenstelling tot het dier, leven mensen in een betekenisvolle wereld van objecten, die ze een zekere betekenis toekennen. Dit betekent niet dat mensen niet reageren op urgente stimuli (denk aan het automatisch wegtrekken van je hand bij verbranding of extreme kou), maar dat de ervaring van dergelijke directe stimuli tevens wordt geobjectiveerd en daarmee tevens een indirect karakter krijgt. Mensen ervaren stimuli als iets dat afkomstig is van identificeerbare dingen die zich voordoen aan hen als betekenisvol en relationeel. Ik brand mijn hand aan de gaspit die ik zonet had aangezet voor theewater en het vuur is heet. Deze zin illustreert tevens meteen de belangrijke rol die taal – met haar conceptualiserende vermogen – speelt in de objectivering van wereld en het zelf door het menselijk subject. Taal identificeert ('gaspit', 'vuur', 'ik') en relateert (het gas veroorzaakt het vuur, het vuur veroorzaakt de pijn in mijn hand). Zo hebben we een indirecte en gemedieerde ervaring van de wereld, terwijl we de wereld tegelijk op directe wijze blijven ervaren (de pijnprikkel die het vuur mij bezorgt).

De wet van de bemiddelde onmiddellijkheid heeft nog een belangrijke implicatie voor de menselijke levensvorm. Hoewel de mens de uitvinder is van de technische instrumenten, is hij volgens Plessner niet de beheerser ervan. Technieken brengen altijd bepaalde onvoorziene en onvoorzienbare nevengevolgen met zich mee. Speren hebben de jacht op grote zoogdieren voor de prehistorische mens vergemakkelijkt en bijgedragen aan de snelle bevolkingsgroei, maar dat deze soorten daardoor al spoedig zouden uitsterven, was niet de bedoeling. Op vergelijkbare wijze heeft kunstmest de opbrengst in de landbouw fors groter gemaakt, maar het heeft ook geleid tot monoculturen en de uitputting van de aarde. Technische en culturele uitvindingen van de mens krijgen zo – metaforisch gesproken – een ‘eigen agenda’. Ze gaan ‘hun eigen gang’, onafhankelijk van de bedoelingen van de makers:

Denn ebenso wesentlich ist für die technischen Hilfsmittel (und darüber hinaus für alle Werke und Satzung aus menschlicher Schöpferkraft) ihr inneres Gewicht, ihre Objektivität, die als dasjenige an ihnen erscheint, was nur gefunden und entdeckt, nicht gemacht werden konnte.

Was also in die Sphäre der Kultur eingeht, zeigt Gebundenheit an das menschliche Urhebertum und zugleich (und zwar in demselben Ausmaß) Unabhängigkeit von ihm.  
(Stufen, 321)

Daarmee is overigens niet gezegd dat de techniek zich autonoom zou ontwikkelen; het blijft altijd de mens die technische middelen uitvindt en gebruikt. In die zin is Plessner geen technologisch determinist. Maar tegelijkertijd maakt de wet van de bemiddelde onmiddellijkheid duidelijk dat het een illusie zou zijn te menen dat we de effecten van de techniek geheel zouden kunnen voorspellen of dat we de technische middelen volkomen in de hand zouden kunnen hebben. In die zin is Plessner ook geen sociaal-constructivist, die techniek volledig reduceert tot een menselijk ontwerp. Deze onbeheersbaarheid van de techniek (en cultuur in zijn algemeenheid), brengt me tot de derde en laatste van de grondwetten die Plessner onderscheidt.

### **2.1.5.3 Utopisch standpunt**

Deze laatste grondwet is die van het *utopisch standpunt* (*utopischer Standort*). Plessner zelf wijdt aan deze derde grondwet slechts enkele bladzijden van *Die Stufen*, waardoor in hedendaagse secundaire literatuur over Plessner deze wet vaak enkel terloops wordt genoemd. Dit komt wellicht ook omdat de betekenis van deze wet op het eerste gezicht minder eenvoudig te vatten is. Deze wet kan evenwel zowel de grote liefde van de mens voor allerlei technologieën verklaren als de teleurstelling die het gebruik vaak met zich meebrengt. “Geef mij een plaats om te staan.” Met deze woorden van Archimedes vangt Plessner de behandeling van de derde grondwet aan. De mens wordt door zijn excentriciteit uit zijn eigen centrum geworpen. Hoewel het dier ‘gevangen’ is binnen zijn eigen centrum, is deze gevangenis tegelijkertijd een vanzelfsprekend en vertrouwd ‘thuis’. Het dier hoeft niet te kiezen wat hij wil worden (zoals de registeraccountant in de beroemde Monty Python scene, die overweegt om leeuwentemmer te worden), want het is (al) wat het is. Centrische dieren moeten weliswaar hun instincten oefenen en hebben ook wel enig leervermogen, maar hun gedragsrepertoire ligt grotendeels vast. Bovendien heeft het dier van complexe zaken als milieuproblematiek, politiek of identiteit geen besef.

Dit type geborgen-in-zichzelf kent de excentrisch gepositioneerde mens niet. De mens is *konstitutiv heimatlos*, constitutief thuisloos (Stufen, 336). De mens is en komt nooit ‘thuis’, hij staat ook altijd

buiten zijn eigen – relatief veilige – centrum. “Excentrisch gestellt steht er da, wo er steht, und zugleich nicht da, wo er steht” (Stufen, 342). Zijn excentriciteit verhoedt de mens te weten waar hij precies staat. De geschiedenis, de toekomst, het grote ‘niets’ van de wereld en de vraag naar de reden van zijn eigen bestaan drukken op zijn schouders. “[E]s ist dem Menschen nicht gegeben, zu wissen, ‘wo’ er und die seiner Exzentrizität entsprechende Wirklichkeit steht” (Stufen, 342). Maar het is precies deze thuisloosheid die de ten grondslag ligt aan het verlangen naar een standplaats, een ultiem ‘thuis’. Dit is volgens Plessner alleen mogelijk door het aan vaste banden leggen van zichzelf en zijn wereld, door een vorm van fixatie. Het religieuze geloof dat zich in de culturele geschiedenis van de mensheid in vele vormen manifesteert is voor Plessner een van de mogelijke vormen van een dergelijke fixatie.

Die Begriffe und das Gefühl für Individualität und Nichtigkeit, Zufälligkeit und göttlichen Grund des eigenen Lebens und der Welt wechseln allerdings im Lauf der Geschichte und in der Breite mannigfacher Kulturen ihr Gesicht und ihr Gewicht für das Leben. Doch steckt in ihnen ein apriorischer, mit der menschlichen Lebensform an sich gegebener Kern, der Kern aller Religiosität. (Stufen, 342)

Wat alle verschillende soorten geloof met elkaar overeen hebben, is het scheppen van een beeld van een definitieve toestand (*Definitivum*) en daarmee een blijvende geborgenheid. Een thuis dat zich kenmerkt door zekerheid van standplaats; leven en dood, het lot, de betekenis van de werkelijkheid, etc. Het geloof belooft de excentrisch gepositioneerde en ontologisch thuisloze mens een dergelijk thuis te bieden (Stufen, 342). In de moderne samenleving neemt het utopische geloof andere, seculiere gestalten aan. Ook politieke ideologieën beloven de mens immers een *Heimat* (hoewel, zoals Plessner dit als half-jood gedurende het Naziregime aan de lijve heeft ondervonden, niet noodzakelijk voor ieder mens, maar slechts aan de eigen groep), en ook wetenschap en technologie nemen niet zelden utopische vormen aan wanneer ze de mens een paradijselijk leven – zo niet onsterfelijkheid, dan toch in ieder geval ultiem geluk in de vorm van het samenvallen met de ander, de wereld of jezelf – in het vooruitzicht stellen.

Hoewel Plessner een verklaring biedt voor het utopisch verlangen van de mens, staat hij niet positief tegenover dergelijke beloften. Niet alleen omdat ze onrealistisch zijn en daarom steeds opnieuw tot teleurstelling leiden, maar ook omdat realisering ervan de menselijke levensvorm geweld aan zou doen. Indien de mens zijn excentriciteit niet wil verloochenen, moet hij alles wat een ultieme thuishaven belooft te bieden – alles wat de wereld, de andere en de mens zelf fixeert – per definitie wantrouwen. Immers, de mens is constitutief thuisloos, en dat vormt niet alleen een bron van ongemak en ongeluk, maar ook van de meest sublieme ervaringen en scheppingen.

## 2.2 DE DUBBELGANGER DIE WE ZIJN

Na de voorafgaande uiteenzetting van Plessner’s wijsgerige antropologie, wil ik in deze paragraaf terugkeren naar het thema van de dubbelganger. In het voorafgaande hoofdstuk hebben we gezien dat de digitale dubbelgangers die in dit proefschrift centraal staan zich weliswaar pas recent in onze cultuur voordoen, maar een lange voorgeschiedenis hebben, die tot ver in de prehistorie teruggaat. Op basis van Plessner’s antropologie kunnen we een verklaring geven voor het dubbelgangersfenomeen. Het is een kenmerkende verschijningsvorm van de (ex)centrische, dat wil zeggen gelijktijdig centrische én excentrische positionaliteit die de menselijke levensvorm kenmerkt.

We leven vanuit ons centrum, maar we nemen daarbij ook steeds gelijktijdig een excentrische positie in ten opzichte van ons centrum. Deze gebrokenheid maakt dat we tegenover onszelf staan en in die zin dubbelgangers van onszelf zijn. In deze paragraaf wil ik wat nader ingaan op dit ‘dubbelgangerdom’ van de mens (2.3.1) en in een korte excursie naar Lacan’s theorie van het spiegelstadium zal ik laten zien dat Plessner’s theorie op dit punt nauw verwant is aan de (post)structuralistische opvatting van identiteit. In hoofdstuk 3 zal ik hier nog uitvoeriger op de betekenis van het dubbelgangerdom voor menselijke identiteit terugkomen.

### **2.2.1 Dubbelgangerdom**

Zoals we in paragraaf 2.1.4.3 van dit hoofdstuk reeds hebben gezien is de excentrisch gepositioneerde mens (aan wie ik vanaf nu in navolging van Plessner zal refereren als ‘persoon’) geen geïsoleerd subject, maar altijd verbonden met andere personen in een gedeelde wereld, door Plessner de medewereld genoemd. Door zijn excentrische positionaliteit is de persoon altijd zowel binnen als buiten zichzelf en is hij zich tevens bewust van zijn eigen bestaan, dat van anderen en zijn leefomgeving. De persoon is zelfbewust en kan ook – tot op zekere hoogte – het perspectief van andere personen innemen.

Bovendien maakt de fundamentele gebrokenheid van de menselijke levensvorm dat de mens een ‘gespleten’ bestaan leidt; hij beleeft zijn eigen leven van binnenuit (de binnenwereld) en is zich bewust van zijn bestaan als een ‘lichaamsobject’ (de buitenwereld) tussen andere levende en niet-levende dingen in de wereld. In de medewereld komt de mens samen met andere personen. Ook in zijn interactie met deze andere excentrische levensvormen spelen de verschillende sferen een rol; een persoon heeft de mogelijkheid zichzelf te tonen aan anderen, zowel voor wat betreft zijn binnenwereld als dat deel van hem dat tot de buitenwereld behoort, dat wil zeggen zijn lichaam (*Körper*) met al zijn kunstmatige extensies (kleding, bril, smartphone etc.).

Nu toont een persoon zijn binnen- en buitenwereld nooit volledig. Hij heeft namelijk ook de mogelijkheid zich af te schermen. In zijn meer sociaal filosofische geschriften buigt Plessner zich over dergelijke thema’s en onderzoekt hij de relatie tussen een persoon en zijn sociale context. En in dat kader duikt het thema van de ‘dubbelganger’ regelmatig op. Ik zal daar in hoofdstuk 3 uitvoerig op ingaan in het kader van de menselijke identiteitsvorming. Hier beperk ik me tot de korte uiteenzetting van de fundamentele antropologische structuur van het dubbelgangerdom.

### **2.2.2 Gebrokenheid: subject en object ineen**

Zoals ik uiteen heb gezet kan een persoon zichzelf ervaren van ‘buitenaf’, als een lichaamsobject (*Körper*) tussen andere (lichaams-)objecten. Dit lichaamsobject vertegenwoordigt hem tevens in de buitenwereld. Tegelijkertijd ervaart een persoon zichzelf van ‘binnenuit’, hij ervaart zichzelf als een levend lijf (*Leib*), hij ervaart zijn eigen zijn in (of ‘via’) het eigen geleefde lichaam. Laat me hier nogmaals benadrukken dat we dit geenszins moeten begrijpen als twee afzonderlijke entiteiten, maar dat het hier eerder twee verschillende perspectieven van ervaring van het eigen bestaan van een persoon betreft. Het geleefde lichaam wordt geleefd in het hier-en-nu van de binnenwereld van de persoon, tegelijkertijd heeft hij zijn lichaam ook als een lichaam-object in de buitenwereld (zie voor gedetailleerde analyse van deze structuur Krüger 2010, 268).

Deze omstandigheid maakt dat, zoals ik in het voorafgaande al opmerkte, de zijnsstructuur van de mens in essentie 'gebroken' is en als zodanig ambigu (Boccignone 2014, 183). In *Die Stufen* komt die ambiguïteit van de menselijke zijnsstructuur onder andere tot uitdrukking in het paradoxale, dat wil zeggen schijnbaar tegenstrijdige karakter van de drie grondwetten. In zijn boek *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens* [1941] gaat Plessner nog uitvoeriger in op deze complexe gebrokenheid van de mens, tegelijkertijd *Leib* en *Körper* te zijn. Deze zijnsstructuur maakt dat een persoon zichzelf gelijktijdig als subject en object ervaart. Dit betekent, zoals uitgedrukt in de wet van de natuurlijke kunstmatigheid, dat het leven van de mens geen natuurlijk gegeven is, maar gemaakt moet worden. Mensen leven niet, maar moeten, zoals eerder opgemerkt, als centrisch-excentrische dubbelwezens hun leven steeds *leiden*:

Der Mensch lebt nur, indem er ein Leben führt [...] Wer in ihr [de excentrische positie, EdM] ist, steht in dem Aspekt einer absoluten Antinomie: Sich zu dem erst machen zu müssen, was er schon ist, das Leben zu führen, welches er lebt. (Stufen, 310)

### 2.2.3 Het spiegelstadium in de vroegkinderlijke ontwikkeling

De grondwet van de natuurlijke kunstmatigheid staat in scherp contrast tot het romantische idee dat zich achter de culturele façade van de mens een authentieke, natuurlijke kern bevindt. Met deze kritiek loopt Plessner vooruit op opvattingen inzake subjectwording die we in (post)structuralistische theorieën als die van psychoanalyticus Lacan aantreffen (vgl. Ebke and Schloßberger 2012). Net als zijn medestructuralist Piaget betoogt Lacan dat het subject niet iets is dat vooraf is gegeven, maar ontstaat (Lacan 1949). In dit ontstaan speelt volgens hem het spiegelstadium (*stade du miroir*) een cruciale rol. Daaronder wordt de periode in de ontwikkeling van het jonge kind - zo tussen de zesde en dertigste maand - verstaan waarin het zichzelf voor het eerst herkent in de spiegel.<sup>17</sup> Volgens Lacan is het bijzondere van deze aha-erlebnis dat het kind zich hier voor het eerst als een geheel ervaart. Daarbij identificeert het kind zich met het beeld dat het van zichzelf in de spiegel ziet ('Dat ben ik!'). Deze identificatie met het spiegelbeeld legt de basis voor de identiteit van het kind. Het 'Ik' dat zo ontstaat - en dat volgens Lacan overeenkomt met wat Freud aanduidt als het narcistische Ideaal-Ik (*Ideal-Ich*) - noemt Lacan imaginair.

Lacan noemt het spiegelstadium imaginair, omdat het kind zich strikt genomen identificeert met iets dat het *niet* is: zijn spiegelbeeld. In die zin zou je deze ervaring een *miskenning* kunnen noemen. Maar het fascinerende is dat deze miskenning ten grondslag ligt aan de identiteit. Die identiteit is daardoor volgens Lacan van meet af aan gespleten. Op dit punt nemen Plessner en Lacan een nauw verwante positie in. Zowel Plessner als Lacan gaan er vanuit dat de mens vanwege zijn excentrische positie niet samenvalt met zichzelf, maar altijd op een afstand van zichzelf blijft. Waar bij Lacan de mens niet samenvalt met de imaginaire beelden die hij van zichzelf vormt, daar valt bij Plessner de mens nooit volledig samen met de rollen die hij speelt. We hanteren bepaalde rolmodellen (moeder, vriend, docent etc.), hoewel we daar in werkelijkheid nooit volledig kunnen voldoen (overigens geldt dat ook voor personen die we als rolmodel nemen en waarop we onze ideaalbeelden projecteren). Ook daarom blijft er er altijd een kloof gapen tussen de rollen die we spelen en onszelf. Niet alleen vallen

---

<sup>17</sup> In de documentaire *Svyato* (2005) legt regisseur Victor Kossakovsky deze zelfherkenning op een prachtige wijze vast, wanneer hij zijn zoontje filmt die zichzelf ontdekt in de spiegel. De verschillende hierna te noemen kenmerken van het spiegelstadium komen daarin op bijzondere wijze in beeld.

we feitelijk niet samen met de rollen en beelden die ons voor ogen zweven, maar we kunnen er ook in normatieve zin nooit aan tippen.

#### 2.2.4 Over spiegels en technologische mediatie

Hoewel zowel Plessner als Lacan vervreemdingstheorieën à la Marx afwijzen (zie paragraaf 3.2.2.4) omdat deze uitgaan van een authentiek, niet vervreemd subject, betekent dat niet dat ze geen enkele vervreemding erkennen. Zowel de rollenspeler bij Plessner als het kind voor de spiegel bij Lacan zijn immers op een fundamentele wijze vervreemd van zichzelf. Maar dat is, zoals we al zagen, geen vervreemding van een voorafgaande paradijselijke situatie waarin de persoon nog geheel en al zijn authentieke zelf zou zijn, maar is *constitutief voor de menselijke levensvorm*. We zijn immers, om de veelzeggende formulering van Plessner nogmaals van stal te halen, constitutief thuisloos. Omdat de mens een 'dubbelganger' is, verschijnt hij ook aan zichzelf deels als een 'ander'. We ervaren dat ook in onze alledaagse omgang met ons lichaam. Het onderscheid tussen *Leib* en *Körper* reflecteert dit principe, als 'lichaamsobject' ervaart de mens zichzelf ook altijd als een 'ding' te midden van alle andere levende en levenloze dingen, wat een zekere zelfvervreemding impliceert.

De vergelijking van Plessner's rollenspel met Lacan's spiegelstadium is om nog een andere reden instructief. Bij Lacan wordt de vervreemding opgeroepen door het spiegelbeeld. De spiegel fungeert daar dus als een technisch middel dat de vervreemding veroorzaakt. In die zin is de vervreemding of decentrerend hier *technologisch* bemiddeld. Dat klinkt op het eerste gezicht vreemd, omdat we eerder zagen dat Plessner de techniek zag als een middel waarmee de mens probeert zijn excentriciteit te overwinnen. De grondwet van het utopische standpunt leerde echter ook dat de culturele en technische bemiddeling ons weliswaar een 'tweede thuis' belooft, maar dat we in werkelijkheid nooit echt 'thuis' kunnen komen, tenzij we onze excentrische positie teniet zouden doen. We zouden terugvallen in een centrische, dierlijke positie, waarin we frontaal tegenover de omgeving zouden staan en geen zelfbesef meer zouden hebben. Misschien zouden we kunnen zeggen dat een comateuze patiënt, die daarenboven ook geen bewustzijn van de wereld meer bezit, op ultieme wijze 'thuisgekomen' is in zijn lichaam, maar dit lijkt toch een weinig aantrekkelijk 'thuis'. Het is een terugkeer naar een vegetatief stadium, een plantaardig bestaan.

We moeten ons bovendien bedenken dat de mediatie door de spiegel niet alleen een vervreemding veroorzaakt, maar juist ook daardoor onze *subjectwording* mogelijk maakt! De spiegelervaring is voor het kind een dubbele schok in de zin dat het zowel de vervreemding (dat *beeld* daar in de spiegel ben ik) als een eerste ervaring van het zelf (dat beeld daar in de spiegel ben *ik*) veroorzaakt. In die zin is het een sublieme ervaring: grandeur en misère ineen. Maar de technische en culturele bemiddeling stelt ons echter ook tot op zekere hoogte in staat te leren leven met de constitutieve thuisloosheid. Waar de eerste herkenning in de spiegel een schokkende aha-erlebnis is, wennen wij al snel aan ons beeld in de spiegel. De spiegel die ons decentreert, letterlijk uit ons centrum drijft, stelt ons ook in staat daaraan te wennen, en het beeld in ons zelfbeeld 'in te lijven'. Dat spiegelbeeld daar, dat ben ik! In de Introductie zien we het verschil tussen de menselijke en dierlijke identiteit mooi uitgedrukt in de passage die ik daar bij aanvang van het hoofdstuk citeer uit Neil Gaiman's *Coraline*, het moderne sprookje dat onder andere een aanleiding is voor mijn fascinatie met dubbelgangers. Daarin zet hij op kinderlijk eenvoudige wijze dit onderscheid uiteen. Katten hebben geen naam, want katten 'weten wie ze zijn' (vallen samen met zichzelf). Mensen, echter, hebben namen, want mensen 'weten niet

wie ze zijn'. De mens heeft uitdrukkingen – bijvoorbeeld in de vorm van een naam of een spiegelbeeld – nodig om zichzelf te leren kennen.

## 2.3 TECHNOLOGISCHE MEDIATIE NA PLESSNER

Zoals in de bespreking van *Die Stufen* duidelijk werd, speelt de technologische mediatie, zoals we die op een primitieve wijze al in het spiegelstadium van de vroegkinderlijke ontwikkeling zien optreden, in Plessner's wijsgerige antropologie een belangrijke rol. Als excentrisch wezen is de mens kunstmatig van nature, dat wil zeggen dat hij in het leiden van zijn leven voortdurend is aangewezen op cultuur en werktuigen (Stufen, 311). Op basis van deze eerste grondwet zouden we zelfs kunnen zeggen dat de mens van nature een *technisch* wezen is. De door de mens gecreëerde, maar nooit volledig beheerste technieken spelen een bemiddelende rol in onze ervaring van de werkelijkheid, onze medemensen en onszelf, maar – zoals de tweede grondwet van de bemiddelde onmiddellijkheid stelt – ze doen dat op een manier die – vanuit een fenomenologisch perspectief beschouwd – als onmiddellijk of direct wordt beleefd. Ook al weten we inmiddels – op basis van de derde grondwet, die van het utopische standpunt – dat ze de ultieme onmiddellijkheid die ze in het vooruitzicht stellen, vanwege de menselijke excentriciteit nooit volledig kan worden gerealiseerd.

Plessner's voornemen om de in *Die Stufen* ontwikkelde grondslagen van zijn wijsgerige antropologie in een volgend werk systematisch en in meer detail uit te werken, is mede vanwege zijn ongelukkige levensloop – getekend door het feit dat de constitutieve thuisloosheid bij hem, doordat hij door zijn joodse achtergrond het Derde Rijk moest ontvluchten, een wel bijzonder letterlijke invulling kreeg – niet gerealiseerd. Weliswaar heeft hij nog wel delen van de voorgenomen antropologie uitgewerkt – bijvoorbeeld in het boek *Lachen und Weinen* (1941), in zijn in 1961 gehouden en postuum uitgegeven colleges *Philosophische Anthropologie* (Plessner 2019b) en in diverse artikelen – maar over de rol die de technische bemiddeling in de menselijke levensvorm speelt heeft hij geen afzonderlijke studie gewijd. In de afgelopen decennia is technische bemiddeling – ook vaak aangeduid als 'technische mediatie' – evenwel een centraal thema geworden in de techniekfilosofie. Zozeer dat er wel wordt gesproken van – het woord viel reeds – een *mediatic turn*, waarbij dit begrip zowel slaat op de spectaculaire toename van technische mediatie in de hedendaagse (beeld)cultuur als op toegenomen aandacht voor de bemiddelende rol van technologie in de academische disciplines die de techniek bestuderen (zie paragraaf 0.5.3.3 en 1.1.1.2). De theorie van *technologische mediatie* die als gevolg daarvan is ontwikkeld, leent zich er uitstekend voor Plessner's inzicht in de bemiddelende rol van technologie nader uit te werken. Daarbij gaat het me vooral om de antropologische betekenis van deze bemiddeling en zal ik mijn focus vooral richten op enkele Nederlandse techniekfilosofen die door Plessner zijn geïnspireerd, die mij kunnen helpen de antropologische dimensie van de dubbelganger in de beeldcultuur beter in kaart te brengen. In dat kader zal ik enkele elementen uit het werk van Peter-Paul Verbeek, Jos de Mul, en Petran Kockelkoren bespreken.<sup>18</sup> Alvorens dat te doen, zal ik eerst een moment stilstaan bij de begrippen 'technologische media' en 'technologische mediatie' en vervolgens

---

<sup>18</sup> Hoewel ik in de komende paragraaf niet zal ingaan op het werk van een aantal promovendi van genoemde denkers, zoals Elke Müller (2009), Marianne van den Boomen (2014), Stefano Gualeni (2015) en Esther Keymolen (2016), zijn hun dissertaties eveneens een belangrijke inspiratiebron geweest voor de benadering die ik in mijn proefschrift volg.



aan de hand van het werk van een aantal oudere techniekfilosofen – Ernst Kapp, Herman Schmidts en Arnold Gehlen – en dat van meer recente vertegenwoordigers – Maarten Coolen en Don Ihde – bespreken op welke wijze technische artefacten bijdragen aan het menselijke dubbelgangerdom.

### 2.3.1 Medialisering

Waarom heeft het zo lang geduurd voordat er bredere aandacht kwam voor de bemiddelende rol van technologieën heeft ongetwijfeld van doen met het feit dat ze zo nauw verbonden zijn met de menselijke levensvorm en ons zo dicht op de huid zitten – vaak letterlijk, denk aan de bril – dat we ze vaak niet opmerken.<sup>19</sup> Mediafilosoof Marshall McLuhan – die met de in het vorige hoofdstuk besproken Vilém Flusser behoort tot de grondleggers van de mediatheorie en mediafilosofie – grijpt om dat uit te leggen met regelmaat terug op de metafoor van een vis in het water: “Today we live invested with an electronic information environment that is quite as imperceptible to us as water is to a fish. (McLuhan 1969, 5). Wat water is voor de vis, dat zijn technologische media voor de mens. Technologische media spelen – om een in paragraaf 1.1.1 geciteerde uitspraak van Mirzoeff te variëren – niet alleen een belangrijke rol in ons leven, maar ons alledaagse leven *is* in sterke mate mediaal. We zijn mediale wezens en leven een mediaal of – in de tragikomische terminologie van Henk Oosterling (2000) – ‘middelmatig’ – leven.

In het licht van Plessner’s wijsgerige antropologie bezien hoeft dat niet te verwonderen. Techniek is volgens Plessner immers geen toevallige aanvulling op de menselijke levensvorm, maar maakt er een integraal onderdeel van uit. Als excentrisch wezens zijn we immers van nature kunstmatig en daarom ‘uitdrukkingsbehoefstig’. Dat zijn mensen van meet af aan geweest. Wij willen onze gedachten, verlangens, gevoelens en identiteit tot uitdrukking brengen. Van oudsher hebben mensen daarvoor allereerst hun eigen lichaam gebruikt, bijvoorbeeld door gelaatsexpressie, houding, lichaamsversieringen, haardracht en kleding. Later zijn daar ook complexere mimetische uitdrukkingsmiddelen als zang, dans en taal bijgekomen, en uiteenlopende artefacten, van gebruiksvoorwerpen en gebouwen tot instituties en kunstwerken. En in de afgelopen twee eeuwen zijn daar, zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien, een groot aantal nieuwe ‘visuele media’ aan toegevoegd, die hebben geleid tot een ware mediale wending, “een historisch unieke mate van integratie van het technologische en socioculturele” (Rusch 2007, 33). Nu heeft het begrip ‘technologie’ – net als het in het vorige hoofdstuk besproken begrip ‘beeld’ – nogal wat verschillende betekenissen, wat een nadere ordening zinvol maakt. Als we uitgaan van de drie werelden die Plessner onderscheidt, zou je technologieën eveneens in drie categorieën kunnen opdelen: technologieën die we gebruikten voor de waarneming van en omgang met de *buitenwereld* (zoals bijvoorbeeld de ploeg, telescoop en auto), technologieën die we gebruiken voor de waarneming van

---

<sup>19</sup> Dit wil niet zeggen dat media nooit onderwerp van reflectie zijn geweest. Reflecties op ‘medialisering’ en ‘medialiteit’ kunnen – vaak met andere woorden – door de geschiedenis van het Westerse denken worden teruggevonden (Friesen & Hug 2009, 63). Zo reflecteert Plato in de *Phaedrus* op de (zijns inziens nadelige) invloed van het schrift op het denken (Plato 1980, deel IV, 7-90;) en gaat Aristoteles in zijn *Poëtica* in op de rol van de verschillende artistieke media op het tot uitdrukking brengen van een thema (Aristoteles 1995). En Augustinus bediscussieert de mediale karakteristieken van het Bijbelse woord in Boek 11 van zijn *Belijdenissen* (Augustinus 2017). Wel kunnen we stellen dat – met McLuhan’s strijdkreet ‘the medium is the message’ als symbolisch startpunt (hij wordt binnen mediastudies vaak zonder discussie neergezet als ‘founder and figurehead of modern media theory’ (Margreiter 2007, 135)) – er pas sinds vorige eeuw een wijdverspreide aandacht is voor de rol van technologie en media.

en omgang met onze *medemensen* (schrift, panopticum, telefoon), en technologieën die we gebruiken voor de waarneming en uitdrukking van en omgang met onze *binnenwereld* (kleding, dagboek, social media profiel). Hoewel die categorieën niet strikt zijn te scheiden (een smartphone die naast de belfunctie een navigatiesysteem en een Instagram app heeft, verenigt ze alle drie), gaat het mij in dit proefschrift vooral om de invloed die *digitale media* hebben op de relatie die we met *anderen* en *onszelf* onderhouden.

### 2.3.2 Media en mediatie: van dingen naar processen

Ook de begrippen ‘medium’ en het meervoud ‘media’ (dat tegenwoordig ten onrechte vaak in het enkelvoud wordt gebruikt) hebben nogal wat verschillende betekenissen. Naast de letterlijke betekenis ‘midden’ vermeldt het *Van Dale Groot woordenboek der Nederlandse taal* bij het lemma ‘medium’ onder meer de (bio)chemische betekenis van ‘oplosmiddel’ en ‘incubatievloeistof’ en de spirituele betekenis van ‘persoon door wie geesten of bovenaardse krachten zich openbaren’. Hier gaat het me evenwel om twee andere betekenissen die het woordenboek onderscheidt: ‘(hulp)middel om iets te bewerkstelligen of over te dragen’ en ‘informatiedrager’ (Geeraerts 2005). Zelfs als we ons tot de laatste twee betekenissen beperken blijken er nog veel verschillende betekenisaspecten te onderscheiden (Van den Boomen 2014, 75). De begrippen ‘medium’ en ‘media’ worden onder meer gebruikt ter aanduiding van *materiële dragers* van de informatie (luchtgolven, kleitablet, papier, usb-stick), *productietechnologieën* (mond, stem, typemachine, camera, computer), *receptiewijzen* (akoestisch, visueel, lichamelijke immersie), *culturele vormen* (gesproken voordracht, lied, boek, krant, foto, film, website, sociale media), *genres* (roman, komische film, column, blog, opera, portret, *selfie*), *distributievormen* (uitgever, theater, bioscoop, telegraaf, winkel, computernetwerk) en *sociale praktijken* (live muziekkuitvoering, televisiekijken in de huiskamer, smartphonegebruik in de trein). Ook hier geldt overigens weer dat we de verschillende aspecten van technologische media wel begripsmatig kunnen onderscheiden, maar dat ze in de realiteit nauw verstrengeld zijn. In paragraaf 1.2.1.1 zagen we dat Mitchell die verstrengeling meeneemt in zijn brede definitie van het medium als een “material social practice, a set of skills, habits, techniques, tools, codes and conventions” (Mitchell 2005, 203). Met een aan Foucault ontleend begrip zouden we ook kunnen spreken van *technologische mediadispositieven*. Foucault definieert het dispositief als “un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit, aussi bien que du non-dit” (Foucault 1977). Ook in het geval van mediadispositieven gaat daarbij niet alleen of primair om *dingen* (hoewel er een neiging bestaat media te ‘verdinglijken’, dat wil zeggen op te vatten als een verzameling objecten), maar vooral ook om processen, of – meer precies – *processen van mediatie*, waarin mensen en dingen voortdurend met elkaar interacteren. Ik zal technologische mediatie in het vervolg op deze wijze gebruiken en zal Foucault’s begrip ‘technologisch mediadispositief’ gebruiken om het complexe en heterogene ensemble dat dit proces uitmaakt aan te duiden.

In een dergelijk proces verschijnen de wereld, onze medemensen en ook wijzelf op telkens onderscheiden wijzen aan ons. Waar de *linguistic turn* aan het licht bracht dat het symbolische systeem van de taal vormgevend en bepalend is voor ons hele denken, daar liet de *mediatic turn* ons inzien dat alle mediadispositieven – dus niet alleen taal – “shape what can be thought and expressed” (Friesen and Hug 2009, 67). Of zoals McLuhan het verwoordt: “Any extension, whether of skin, hand,

or foot, affects the whole psychic and social complex” (McLuhan 1964, 4). In deze opvatting kunnen technologieën niet worden gelijkgesteld aan neutrale gebruiksvoorwerpen die door de mens worden gehanteerd en slechts doen wat de mens van hen vraagt. Ze veranderen fundamenteel de wijze waarop de wereld vorm krijgt, ze hebben impact op sociale structuren en machtsrelaties, en raken daarmee ook de menselijke levensvorm zelf. Verschillende media doen dat echter op onderscheiden wijze. McLuhan stelt daarom in zijn veelgeciteerde uitspraak *the medium is the message* dat het medium zelf de boodschap is, en niet zozeer de inhoud. McLuhan mag graag een beetje overdrijven, maar duidelijk is dat ieder medium de inhoudelijke boodschap op een (*medium*)specifieke wijze tot uitdrukking brengt en verschillende handelingsrepertoires met zich meebrengt. Hetzelfde verhaal krijgt, afhankelijk of het wordt verteld door middel van een boek, wetenschappelijk artikel, een tweet, speelfilm of een computerspel, telkens een eigen karakter, dat bepaalde dingen toestaat en andere uitsluit (of lastiger maakt). Waar een roman ons meeneemt in de binnenwereld van de personages, daar biedt de film juist veel mogelijkheden om de buitenwereld te verbeelden, en nodigt een MMOG (*Massively Multiplayer Online Game*) ons uit actief te worden in de medewereld. Het wetenschappelijke artikel verantwoordt de methode die geleid heeft tot de conclusies en biedt de lezer de gelegenheid de gebruikte bronnen te raadplegen, terwijl een impulsieve tweet die viraal gaat in luttele seconden miljoenen lezers kan bereiken en emotioneren.

In de hoofdstukken met de casestudies zal ik meer in detail ingaan op de mediumspecifieke werking van een drietal mediadispositieven (*selfies, internet memes, en deepfake video's*). In dit hoofdstuk bereid ik deze casestudies voor door in meer algemene termen stil te staan bij enkele belangrijke bevindingen van de mediastudies en -filosofie. Een eerste vraag die opkomt is natuurlijk hoe groot de inbreng van de media nu eigenlijk is. McLuhan en door McLuhan geïnspireerde denkers hebben de neiging om de invloed van technologieën sterk deterministisch op te vatten, alsof media zichzelf autonoom ontwikkelen en als een soort supersubject het gebruik eenzijdig te bepalen. Zo lezen we bijvoorbeeld bij Canán: “Messages – imperatives, wishes, propositions, questions – program us to act and think in a certain way. Media – cars, telephones, images, texts – program us and determine the way we live. Therefore, media are messages. Media are messages, because media condition our existence – including our consciousness” (Canán 2008, 2).

Hiervoor merkte ik al op dat er in Plessner's antropologie voor een dergelijk determinisme geen plaats is, aangezien hij ervan uitgaat dat er in onze omgang met technische middelen sprake is van een voortdurende wisselwerking tussen mens en techniek. Maar een Plessneriaanse benadering is ook niet sociaal-constructivistisch te noemen in de zin dat het menselijk subject het 'stuur autonoom in handen zou hebben. Weliswaar zijn het mensen die dankzij hun excentriciteit en daaruit voortvloeiende natuurlijke kunstmatigheid de technieken scheppen, maar deze technieken krijgen hun eigen gewicht en worden daardoor medescheppers van de menselijke levensvorm. De mens was schepper van het schrift, maar het schrift heeft op zijn beurt de menselijke cognitie en cultuur diepgaand beïnvloedt en bijgedragen aan het ontstaan van filosofie en wetenschap (Donald 1991). Er is hier eerder sprake van een door interactiviteit gekenmerkte co-evolutie dan van een eenzijdige determinatie.

Dat idee ligt ook ten grondslag aan de theorie van technologische mediatie. In de woorden van Peter-Paul Verbeek, een van de belangrijkste vertegenwoordigers van deze theorie:

First, from the perspective of the “mediation approach” in philosophy of technology, *humans and technologies should not be seen as two “poles” between which there is an*

*interaction; rather, they are the result of this interaction. As I will make clear below, they are not pre-given entities but rather ones that mutually shape each other in the relations that come about between them. And second, in many cases the relation between humans and technologies is in fact part of a larger relation, between human beings and their world, in which technologies play a mediating role. What is being designed, then, is not a thing but a human-world relation in which practices and experiences take shape. (Verbeek 2015, 28, curs. EdM)*

Mensen en technologieën zijn niet zozeer vooraf gegeven, maar scheppen elkaar in een niet-aflatend proces van mediatie.

### **2.3.3 Dubbelgangerdom: van extensie naar zelfreflectie**

In de bespreking van de Lacan's spiegelstadium werd duidelijk op welke wijze de spiegel in diens theorie bijdraagt aan de technologische mediatie tussen de mens en zijn dubbelganger. De spiegel vormt een visueel beeld van de mens en materialiseert en objecteert daarmee de menselijke zelfreflectie. Nu dragen natuurlijk niet alle technische middelen op een dergelijke letterlijke wijze bij aan menselijke zelfreflectie. Zo lijkt een hamer op het eerste gezicht geen dubbelgangerfunctie te bezitten, maar eerder een verlengstuk van de mens te zijn. De hamer kan worden opgevat als een verlengstuk van de arm dat dient om de slagkracht van de vuist te *versterken*. Andere instrumenten lijken eerder gericht op het *ontlasten* van menselijke organen. Zo kan de fiets worden gezien als een ontlasting van de benen bij het voortbewegen. De benen doen nog wel het werk, maar de wielen maken het voortbewegen een stuk lichter. En in weer andere gevallen lijkt het technische middel een menselijk orgaan geheel te *vervangen*. Denk aan de elektrische pomp die we gebruiken om een kelder of polder droog te malen en die als zodanig in de plaats treedt van de tot kom gevormde handen van de mens.<sup>20</sup> Toch kan worden gesteld dat de genoemde technische hulpmiddelen wel degelijk bijdragen aan de schepping van een 'technologische dubbelganger'. Met de negentiende-eeuwse denker Ernst Kapp, die met *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877) een vroege bijdrage aan de techniekfilosofie leverde, kunnen al deze technologieën worden opgevat als *orgaanprojecties*. De hamer, fiets en pomp zijn als het ware partiële – al dan niet bewuste – projecties van onszelf en hebben niet alleen een praktisch nut, maar dragen ook bij aan de kennis over ons zelf. Ook de *digitale* dubbelganger kan in dit licht worden begrepen. Het Facebookprofiel of onze avatar in een virtuele online wereld zijn niet alleen projecties van bepaalde kenmerken van onszelf, maar spelen eveneens een rol in het proces van zelfkennis.

Dat het technische artefact zowel als geprojecteerde extensie van (een deel van) onszelf en als middel tot zelfkennis optreedt zijn in feite twee zijden van dezelfde medaille. Dit is ook de insteek van

---

<sup>20</sup> De begrippen orgaanversterking, -ontlasting en -vervanging zijn ontleend aan 'Mensch und Technik' (1953) van Arnold Gehlen (Gehlen 1978, Band 6, 141-150). Gehlen, een generatie jonger dan Plessner, is een van de belangrijkste latere vertegenwoordigers van de wijsgerige antropologie en heeft, die in tegenstelling tot Plessner wel enkele studies geheel gewijd aan de techniek. Anders dan Plessner ziet Gehlen de technische geaardheid van de mens niet zozeer als een ontologische implicatie van zijn excentrische positionaliteit, maar als een voortvloeisel uit de instinctarmoede van de mens. Gehlen beschouwt de mens met een aan Herder ontleend begrip als een *Mangelwesen*, een mislukt of gedegenererd dier, dat techniek en instituties nodig heeft om te overleven. In weerwil van dit verschil in techniek-filosofisch uitgangspunt en politieke 'meningsverschillen' – Gehlen was een opportunistische meeloper tijdens het bewind van de nationaalsocialisten – delen zij de opvatting dat de techniek een substantieel en integraal onderdeel is van het menselijk leven en de menselijke samenleving.

Maarten Coolens boek *De machine voorbij* (1992), waarin hij de stelling verdedigt dat menselijk zelfbegrip zich in de spiegel van de techniek ontwikkelt. Hij beschrijft daarin de ontwikkeling van de technologie als een proces van menselijke zelfkennis, waarbij de wijze waarop de mens via niet-talige omweg van de techniek tot zichzelf toegang kan krijgen centraal staat, al kan de verworven zelfkennis wel weer achteraf in taal worden uitgedrukt (Coolen 1992, 10). Aanknopen bij het eerdergenoemde werk van Ernst Kapp en bij Herman Schmidt's 'Die Entwicklung der Technik als Phase der Wandlung des Menschen' (Schmidt 1954) onderscheidt Coolen drie fasen in de menselijke techniek. Vanuit antropologisch perspectief beschouwd, is iedere techniek volgens Coolen te beschouwen als een combinatie van natuurkrachten volgens een bepaald ontwerp. In de ontwikkeling van de techniek kunnen ook drie verschillende fasen worden onderscheiden, waarin zich een toenemende objectivering van de het menselijk zelfbegrip laat aflezen. Het eerste stadium is volgens Coolen dat van de *werktuigtechniek*. De eerdergenoemde hamer is hiervan een goed voorbeeld. In dit geval blijft het ontwerp impliciet, het ligt als ware verscholen in de technische handeling van de timmerende persoon. In Kapp's termen uitgedrukt is het een onbewuste projectie van een bepaald orgaanfunctie. De tweede fase in de ontwikkeling is de *machinetechniek*. In dit geval is er sprake van een objectivering ofwel "fysische representatie" van de orgaanfunctie in een zelfstandig functionerend mechanisme (Coolen 1992, 138). De elektrische pomp is hiervan een goed voorbeeld. De pomp belichaamt de als het ware de informatie met betrekking tot de gewenste combinatie van natuurkrachten, maar kan deze informatie niet zelf verwerken. In de derde fase die Coolen onderscheidt, die van de *automaat* (variërend van de thermostaat tot computer en de robot), is het technische artefact zelf in staat de informatie zelfstandig te verwerken op basis van een bepaald programma.

De achtereenvolgende fasen van de techniek kunnen zo begrepen worden als kwalitatief verschillende dubbelgangers van de mens, die verschillende stadia van menselijk zelfbegrip weerspiegelen. Daarbij dienen we te beseffen dat er hierbij sprake is van een technologische mediatie die niet wordt gekenmerkt door een éénrichtingsverkeer, maar door een voortdurende interactie. Neem de eerdergenoemde pomp als voorbeeld. De mens moest zich reeds op een bepaalde wijze als door natuurkrachten beheerst mechanisme begrijpen teneinde dit beeld te kunnen projecteren in een mechanische pomp. Omgekeerd werd de pomp het model om het menselijke hart beter te begrijpen. En de mens moest zich eerst als informatieverwerker begrijpen voordat hij een informatie verwerkende machine kon bouwen. In dat licht bezien is het niet zo gek dat Turing die machine aanduidde als een computer, want dit begrip verwees daarvoor naar een klerk die gespecialiseerd was in het uitvoeren van berekeningen (Turing 1937). Maar met de stormachtige ontwikkeling van de computer is die nu op zijn beurt steeds meer geworden tot een model om de mens te begrijpen.

Hierbij wil ik drie kanttekeningen maken. In de eerste plaats is het belangrijk op te merken dat de huidige ontwikkeling van de techniek gepaard gaat met een toenemende *objectivering*. Dit sluit aan bij wat ik in het vorige hoofdstuk met Heidegger heb aangeduid als de beeldwording van de wereld, waarin niet alleen de ons omringende wereld, maar ook de mens zelf steeds meer als object voor het menselijk subject verschijnt. Dat hoeft in het licht van de menselijke excentriciteit niet te verbazen, aangezien deze positionaliteitsvorm reeds zelfobjectivering impliceert. Daarbij wil ik echter, in de tweede plaats, benadrukken dat die zelfobjectivering geen 'natuurconstante' van de menselijke levensvorm is, maar aan een *historische ontwikkeling* onderhevig is (zie 1.1). Die ontwikkeling is mede het resultaat van wat ik hiervoor als technologische mediatie heb besproken. Mens en techniek

ontwikkelen zich in een co-evolutie. Daarbij moet, in de derde plaats, in het achterhoofd worden gehouden dat die toenemende objectivering *niet* begrepen moet worden als *een steeds adequater zelfbegrip*. Het hart opvatten naar analogie met een mechanische pomp betekent niet dat het hart ook daadwerkelijk een mechanische pomp is. En ook de computer als analogie die helpt het menselijk brein te begrijpen, betekent niet dat ons brein een digitale computer is. Zo spelen zich in het brein ook allerlei analoge processen af (zo kunnen neuronen zachter of harder ‘vuren’; het is geen kwestie van 1 of 0, maar van een in principe oneindige reeks tussenwaarden). Dat de computermetafoor voor het brein toch aantrekkelijk is, is niet zo gek wanneer we bedenken dat de computer door Turing gemodelleerd werd naar een menselijke rekenklerk. Maar het is natuurlijk te hopen dat de mens méér is dan een rekenende klerk.

Daarbij moet wel worden aangetekend dat de techniek de metaforische analogie in zekere zin wel kan *waarmaken*. Hiervoor merkte ik met Verbeek op dat de mens en technologie geen onveranderlijke polen zijn waartussen zich een interactie afspeelt, maar veeleer het resultaat zijn van technologische mediatie. De mens vond het schrift uit, maar het schrift reconfigureerde op zijn beurt het menselijk brein (Donald 1991). Of denk aan de patiënt die een kunsthart krijgt of aan de dwarslaesiepatiënt die met behulp van een in de hersenschors bevestigde elektrode ook letterlijk gedeeltelijk een computer wordt. In hoofdstuk 4 zal ik aan de hand van drie casestudies onderzoeken in hoeverre ook onze digitale dubbelgangers onze identiteit daadwerkelijk veranderen en welke implicaties dat heeft voor ons zelfbegrip. Teneinde dat te kunnen doen, zal ik in de rest van dit hoofdstuk, tegen de achtergrond van Plessners mensbeeld, nog wat dieper ingaan op de verschillende vormen die de technologische mediatie kan aannemen en de dynamiek van deze mediatie. Dat is wat ik in de volgende twee paragrafen zal doen.

### ***2.3.4 Postfenomenologie: verschillende typen technologische mediatie***

Een van de techniekfilosofen die zich in zijn werk uitvoerig heeft beziggehouden met de verschillende vormen van technologische mediatie is Don Ihde. Hij geldt als een van de grondleggers van de postfenomenologische techniekfilosofie, die de fenomenologische beschrijving van de ervaring (zoals die ook wordt beoefend door Plessner in zijn wijsgerige antropologie) combineert met de idee van technologische mediatie. Daarbij speelt, zoals bij Plessner, de belichaming van de ervaring een belangrijke rol: “Unlike classical phenomenology, postphenomenology attempts to de-subjectify and to embody as praxis the earlier forms of phenomenology. The notion of embodiment effectively replaces that of consciousness here” (Ihde 2011, 113). Als techniekfilosoof focust Ihde daarbij, eveneens in lijn met Plessner, op de technologische bemiddeling van lichamelijke ervaring. Voor Ihde daagt elk medium de grenzen van de menselijke ervaring uit. Ihde focust hierbij wel met name op het niveau van perceptie. ‘Lichamelijke ervaring’ concentreert zich in zijn werk veelal op het zien, wat waarschijnlijk voortkomt uit het gegeven dat hij zijn mediafilosofie begon met analyse van visuele instrumenten, waarbij hij zijn model pas later heeft uitgebreid met andersoortige technologieën. In *Technology and the Lifeworld* (1990) onderscheidt Ihde vier verschillende mens-techniek-wereldrelaties, die de relatie tussen lichamelijke ervaring en technologie telkens op een andere wijze articuleren en daarbij de wereld en onszelf op een telkens andere wijze ontsluiten. Deze formulering – ‘ontsluiting van de wereld en onszelf’ is wellicht wat ruim, maar ligt in lijn met de fenomenologische terminologie uit de traditie waartoe ook Ihde behoort. Hierbij kan worden opgemerkt dat Ihde in zijn werk veelal focust op de relatie tussen waarneming en de wereld van objecten in de brede zin van het

woord, de 'wereld als geheel'. In lijn met Plessner kunnen we echter stellen dat het 'zelf' (als *Körper*) óók deel uitmaakt van die (buiten)wereld van objecten. Bovendien kan de excentrisch geositionaliseerde mens zichzelf enkel kennen via een omweg, via een uitdrukking van het zelf in de buitenwereld. Zodoende biedt Ihde's model, wanneer we identiteit nader willen onderzoeken als 'zelf-object, dat wil zeggen als deel van de buitenwereld', een vruchtbaar startpunt. Waar Ihde de wereld van objecten in brede zin behandelt, daar focus ik slechts op een beperkt deeldomein van de in de perceptie gegeven werkelijkheid: dat van menselijke subjecten, en meer specifiek nog dat van 'het menselijk subject dat je zelf bent'.

Omdat Ihde's analyse van genoemde relaties bijzonder bruikbaar is voor mijn cases, zal ik daar wat langer bij stilstaan. Bovendien zal ik nog twee andere mens-techniekrelaties bespreken die Peter-Paul Verbeek in aanvulling op Ihde's model onderscheidt en die we kunnen begrijpen als radicalisering van twee door Ihde besproken relaties. Ten slotte voeg ik hier nog twee radicalisering van de beide andere relaties die Ihde in zijn vierdeling benoemt aan toe. De besproken relaties kunnen mijns inziens het beste worden opgevat als ideaaltypen<sup>21</sup>, in realiteit lopen ze vaak door elkaar. Na het bespreken van de verschillende relaties presenteer ik een voorbeeld uit de praktijk om dit gegeven te illustreren.

Tegen de achtergrond van Plessner's antropologie en de door Ihde, Verbeek en mijzelf onderscheiden vormen van technologische mediatie lijkt mij het bovendien zinvol een onderscheid aan te brengen tussen *Leib*-extensies en *Körper*-extensies waar het de verschillende lichamelijke relaties betreft. In het eerste geval gaat het om extensies waarin we de extensies ervaren als deel van ons lijf en onze lijfelijke ervaring. Daartoe behoren de hieronder te bespreken inlijvings- en versmeltingsrelatie, waarbij de versmeltingsrelatie de meest intense inlijving laat zien. Voor zoverre de hermeneutische relatie, de alteriteitsrelatie, de achtergrondrelatie en de immersierelatie een *externe uitdrukking* geven aan onszelf, betreffen het daarentegen *Körper*-relaties. Het zijn extensies die we niet zo zeer zelf beleven; het zijn objectiveringen van bepaalde lichamelijke functies die zich *buiten ons* afspelen. Zo kan ik mijn laptop of smartphone weliswaar beschouwen als een extensie van bepaalde lichamelijke functies (schrijven, spreken, geheugen), maar deze worden niet 'van binnenuit' beleefd door mij. Van hermeneutische relatie via alteriteitsrelatie, achtergrondrelatie, immersierelatie, diepte-hermeneutische en vervreemdingsrelatie (de laatste twee zijn toevoegingen aan het model van mijn hand) schijnt de aan *Körper*-relaties eigen objectivering een steeds sterker karakter te krijgen.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Hier volg ik de definitie van 'ideaaltype' van Max Weber, die deze omschrijft als een eenzijdige accentuering van een of meer perspectieven volgens welke concrete individuele fenomenen worden geordend tot een verenigd analytisch construct. Zodoende is een ideaaltype een heuristische fictie, het is als het ware een methodologisch utopia dat niet empirisch aan te treffen is in de werkelijkheid (Weber 1904/1949, 90). Wel kunnen ideaaltypen helpen structuren die de werkelijkheid kenmerken op een geabstraheerde wijze te vatten.

<sup>22</sup> Wanneer we de verschillende mens-techniekrelaties vanuit de door McLuhan in *Understanding Media. The Extensions of Man* (1964) gehanteerde brede opvatting van media bezien, dan zouden we alle door Ihde, Verbeek en mijzelf onderscheiden vormen van technische mediatie als *extensies* van de mens kunnen worden beschouwd. Voor McLuhan zijn kleding, schilderijen, auto's en steden allemaal op te vatten als extensies van de mens. Ook de in 1946 geïntroduceerde elektronische computer en de daarop gebaseerde media worden door McLuhan als extensies van de mens gelezen: "During the mechanical age we had extended our bodies in space. Today, after more than a century of electric technology, we have extended our central nervous system itself in a global embrace, abolishing both space and time as far as our planet is concerned" (McLuhan 1964, 3). Hoewel ik

### 2.3.4.1 Inlijvingsrelatie

De eerste categorie die Ihde in *Technology and the Lifeworld* onderscheidt is de inlijvingsrelatie (*embodiment relation*), waarbij de technologie als het ware ‘verdwijnt’ in de handeling en deel wordt van ons lijf. Een bril is hiervan een goed voorbeeld (Ihde 1993, 111). Hoewel degene die voor het eerst een bril gaat dragen even zal moeten wennen (meer hierover in paragraaf 2.3.3), zal deze de brildrager al snel niet meer opvallen, de technologie is dan onderdeel geworden van het lichaamsschema. We kijken niet *naar* de bril, maar *door* de bril naar de wereld. De bemiddelende technologie is in dit geval met andere woorden ‘transparant’ in de zin “that it itself does not become objectified or thematic, but is taken into my experiencing of what is other in the World” (Ihde 1979, 8). In Plessner’s termen: wie gewend is de wereld door een bril te bekijken, ervaart de wereld op een indirect-directe wijze: er is weliswaar een technologische bemiddeling, maar deze wordt in de kijkervaring doorgaans niet opgemerkt. Tenzij de bril beslaat, van de neus kukelt of de normale kijkervaring op een andere wijze wordt verstoord.

Waar de bril er bij bijziendheid of verziendheid op gericht is het gezichtsvermogen te herstellen, is er bij inlijvingsrelaties vaak ook sprake van een zekere vergroting of vervorming van bepaalde aspecten van de wereld of het zelf. Telescopen en microscopen brengen dingen die zeer ver weg of zeer klein zijn dichterbij, terwijl telelenzen en groothoeklenzen ons gebruikelijke visuele beeld van de wereld vervormen. Een microscoop doet beseffen dat er nog een geheel andere wereld bestaat – vol ongekende levensvormen – waartoe wij zonder technologische mediatie geen toegang hebben. Dit lijkt een paradoxale situatie. Hoe kun je immers iets leren over iets dat je juist niet kunt ervaren? Dat is nu precies wat technologische mediatie mogelijk maakt. Pas wanneer we door een microscoop of telescoop kijken, zien we wat we met ons blote oog niet kunnen zien. En zodra we niet meer door het instrument kijken, hebben we ook geen toegang meer tot de werelden die hij ontsluit. Daarom *zie* ik de maan vanuit mijn zolderraam nog steeds als een kleine, platte schijf, ook al *weet* ik wel dat de maan een reusachtig en bolvormig hemellichaam is. In een meer recente publicatie duidt Ihde de laatstgenoemde vormen van technologische mediatie ook wel aan als *magnificational* (Ihde 2011, 111).

Met de ontwikkeling van röntgencamera’s en camera’s die infrarood of ultraviolet zichtbaar maken, wordt volgens Ihde nog een stap verder gezet. Er vindt daarbij namelijk een zodanige vertaling plaats van voor de menselijke perceptie volstrekt onzichtbare verschijnselen dat deze ook binnen het voor de mens zichtbare deel van het spectrum komen te liggen. Deze vormen van technologische mediatie noemt Ihde *translational*. Er is nog steeds sprake van een inlijvingsrelatie, maar deze omvat nu tevens een hermeneutische component omdat de kijker weet of zou moeten weten dat de rode kleur die hij of de infraroodfoto ziet in werkelijkheid een kleur representeert die buiten het voor de mens zichtbare spectrum ligt. Zo is er voor de piloten van de Joint Strike Fighter een helm ontwikkeld die verbonden is met zes camera’s die rondom aan het vliegtuig zijn bevestigd en een 360-graden-beeld van de omgeving en de beelden vormt die in het vizier geprojecteerd, waarbij infrarode straling wordt vertaald naar groen en objecten feller oplichten naarmate ze warmer zijn. Ook in *augmented reality*

---

McLuhan’s woordgebruik hier volg, en alle technische artefacten die de mens gebruikt soms losjesweg ‘extensies van de mens’ zal noemen, moet daarbij steeds worden bedacht dat dit een verzamelnaam is voor de veelheid aan relatievormen, die ik in de komende paragrafen zal bespreken.



applicaties wordt vaak informatie over een door de camera gegenereerd beeld heen geprojecteerd (bijvoorbeeld de score die een restaurant heeft ontvangen van de bezoekers).

Een inlijvingsrelatie heeft, wanneer we deze vanuit Plessners antropologie beschrijven, van doen met *Leib*-extensies. Het gaat om extensies van het beleefde lichaam, waarbij de technologie deel wordt van het lichaamsschema. Waar bovengenoemde voorbeelden vooral van doen hebben met persoon-wereld relaties, daar kunnen inlijvingsrelaties ook optreden in persoon-zelf relaties. Een voorbeeld is de zojuist besproken spiegel die een hoofdrol speelt in Lacan's theorie van het spiegelstadium. Hier 'verdwijnt' de spiegel in de zelfwaarneming (je kijkt niet naar de spiegel, maar doorheen de spiegel naar jezelf). Daarmee wordt de dubbelganger ingelijfd in het zelf-besef en fundament voor de zelf-identiteit. We zouden hier ook een avatar in een game kunnen noemen die in staat stelt een virtuele wereld te verkennen en ermee te interacteren. Ook – het maken van – een selfie zou hier genoemd kunnen worden (waarbij de persoon opnieuw niet kijkt naar het scherm van de telefoon, maar doorheen het scherm naar verbeelde versies van zichzelf). Uitdrukkingen van het zelf kunnen net als het spiegelbeeld bij Lacan geïntegreerd worden in het zelf-beeld en de zelf-ervaring.

#### **2.3.4.2 Hermeneutische relatie**

Wanneer er helemaal geen sprake is van transparantie en er uitsluitend sprake is van gecodeerde informatie spreekt Ihde van een hermeneutische relatie (*hermeneutic relation*): het artefact zorgt voor een representatie van de wereld die een interpretatie nodig heeft. "The object is still being referred to, but is now translated into a dual reading which indicates some more abstract (and thus more reduced) aspect of the object, such as weight or heat" (Ihde 1993, 112). De thermometer en weegschaal vertalen een bepaald aspect uit de wereld (respectievelijk temperatuur en gewicht) in een bepaalde arbitraire, conventionele code (graden Celsius of Fahrenheit, kilo's of Engelse ponden), die geïnterpreteerd dient te worden door de mens die de thermometer of weegschaal gebruikt. Dat vereist een voorafgaand leerproces. Wie niet gewend is aan de Fahrenheit-schaal, zegt het weinig als de thermostaat in de buitenlandse hotelkamer aangeeft dat de temperatuur staat afgesteld op 68 graden. Iconische tekens als het 'duimpje omhoog' of de pictogrammen die we op vliegvelden aantreffen zijn minder arbitrair dan natuurlijke en kunstmatige talen (als Portugees of HTML). In geval van een foto met *likes* is het verschil met de *translational relation* overigens niet zo groot. In beide gevallen is er in feite sprake van een hybride combinatie van transparantie en hermeneutische bemiddeling.

Wanneer we ook hier toespitsen op persoon-zelf relaties, treden hermeneutische relaties bijvoorbeeld naar voren als je op een weegschaal gaat staan en je eigen gewicht vertaald ziet in cijfers (welke vervolgens op basis van culturele waarden op een bepaalde manier geïnterpreteerd zouden kunnen worden) of met een thermometer meet of je koorts hebt. Maar ook op meer abstracte vlakken doen zich hermeneutische persoon-zelf relaties voor. Op het gebied van de sociale media zou je bijvoorbeeld kunnen denken aan het getal dat het aantal *likes* aangeeft dat een bericht of foto op een social media profiel heeft gekregen – en indiceert hoe sociaal gewaardeerd of populair je bent – of een grafiek in een *quantified self app* die aangeeft hoeveel stappen je de afgelopen week per dag hebt gezet, hoeveel uur je hebt geslapen of wat je hartslag door de dag heen is geweest – hoe gezond of sportief ben je?

We zouden kunnen stellen dat hermeneutische persoon-zelf relaties van doen hebben met *Körper-extensies*, in die zin dat bovenstaande voorbeelden laten zien dat het hier niet gaat om *beleefde* extensies. Het gaat veeleer om een vertaalslag van aspecten van het lichaam-als-object in de buitenwereld en diens waardering in de binnen- en medewereld. Wel kenmerken hermeneutische persoon-zelfrelaties zich, ondanks de objectivering die gepaard gaat met representaties van het zelf, zich door een zekere eigenheid of intimiteit. Je gewicht en temperatuur ervaar je immers gelijktijdig aan het zien van cijfertjes op een technologisch artefact óók van binnenuit, de duimpjes omhoog bij een social media post of juist het gebrek eraan kunnen aan den lijve gevoelde emoties van vriendschap of schaamte of afgang teweegbrengen. Hier toont zich opnieuw de sociale dimensie van de identiteit.

#### **2.3.4.3 Achtergrondrelatie**

Achtergrondrelaties (*background relations*) zijn mens-techniekrelaties waarin het artefact vaak verborgen of onopgemerkt een rol speelt in de leefomgeving. Ihde noemt de centrale verwarming als voorbeeld. "Here technological systems begin to function as quasi-environments or technological cocoons within which our daily lives play out" (Ihde 1993, 112; zie ook Ihde 1979, 7). Ook muziek kan, wanneer deze in de vorm van 'achtergrondmuziek' slechts dient als 'auditief behang' om een bepaalde sfeer of stemming op te roepen, daartoe worden gerekend. In het digitale domein zou men kunnen denken aan de *wallpaper* op het scherm van de computer of smartphone of de digitale omgeving in computer games. Vaak worden we ons pas bewust van de technologische achtergrondrelaties waarin we verkeren wanneer deze verstoord geraakt of wegvalt, bijvoorbeeld als de verwarming uitvalt, of het beeldscherm plotseling op zwart gaat. Dat geldt overigens ook, zij het in mindere mate, voor de overige technische relaties. We merken de vanzelfsprekende aanwezigheid van de bril, thermometer of avatar immers ook pas werkelijk op als ze kapotgaan of kwijtraken.

Persoon-zelf achtergrondrelaties doen zich bijvoorbeeld voor in de personificatie van privéruimtes of publieke ruimtes. Hierbij kan bijvoorbeeld worden gedacht aan het luisteren naar een zelfgemaakte Spotify-lijst in de trein welke een auditieve ruimte creëert die uitdrukking geeft aan persoonlijke smaak of gemoedstoestand. Ook 'smart homes' kunnen op soortgelijke wijze uitdrukking geven aan persoonlijkheid, bijvoorbeeld in de vorm van vooraf ingestelde lampen die verschillende kleuren op verschillende tijdstippen kunnen vertonen. Een dergelijke personificatie van de leefomgeving blijft min of meer onopgemerkt, totdat de koptelefoon moet worden afgezet omdat de conducteur tegen je praat of omdat er zich een technische fout voordoet in je smart lampen waardoor deze het huis plots veranderen in een flikkerende lichtshow. Persoon-zelf achtergrondrelaties kenmerken zich in sterkere mate door een *Körper*-aspect dan een hermeneutische relatie. Net zoals het eigen lichaam-als-object wanneer het gezond is en diens 'werk' op de achtergrond volbrengt niet of weinig bewust wordt opgemerkt, zo zullen ook bovengenoemde voorbeelden van zelf-uitdrukkingen in de leefomgeving vaak min of meer onbewust worden ervaren en er 'gewoon zijn'.

#### **2.3.4.4 Alteriteitsrelatie**

Met de alteriteitsrelatie (*alterity relation*) hebben we te maken met een vorm van bemiddeling waarbij de gebruiker niet via de technologie de wereld waarneemt of ermee interacteert, maar waarin de technologie *zelf* de werkelijkheid is die hij waarneemt of waarmee hij interacteert. Een simpel voorbeeld dat Ihde noemt is een tol waarmee kinderen spelen. Het is het object zelf dat de aandacht

opeist en fascineert. Voor de volwassene kan bijvoorbeeld een sportauto als zo'n object fungeren (Ihde 1993, 99). In het digitale domein kan men denken aan computerspelen waarin men het tegen het computerprogramma opneemt, zoals dat gebeurt bij een schaakcomputer. Men speelt dan tegen een door het technologisch object gesimuleerde tegenstander. Er is daarbij vaak sprake van een antropomorfe relatie tot het object. Daarom spreekt Ihde bij alteriteitsrelatie ook wel van *quasi-others*, omdat ze anders dan dieren of mensen geen werkelijk actorschap bezitten. De ultieme quasi-ander is ongetwijfeld de autonome, androïde robot, zeker wanneer deze in staat is van zijn interactie met de omgeving te leren en daardoor een zekere onvoorspelbaarheid krijgt.

Wanneer we persoon-zelf alteriteitsrelaties als focuspunt nemen, dan zijn speelse technologieën die ons laten spelen met identiteit of voorkomen een goed voorbeeld. Te denken valt dan bijvoorbeeld aan het creëren van een 'Sim' in de bekende game die veel op jezelf lijkt, maar waarmee (anders dan met een avatar middels welke je een gamewereld verkend) wordt gespeeld als ware het een pop. Of het spelen met het eigen voorkomen in *augmented reality* apps die in staat stellen jezelf te veranderen in een hond of kat, zingende aardappel of renaissance schilderij. In dergelijke gevallen is er – net als bij hermeneutische en achtergrond persoon-zelf relaties – sprake van een Körper-extensie, maar deze wordt gekenmerkt door grotere afstand of 'vervreemding'. Het zelf presenteert zich in deze gevallen als een 'ander', die lossere verbanden onderhoudt met *Leib* én *Körper*.

#### 2.3.4.5 Versmeltingsrelatie

Peter-Paul Verbeek, die in zijn werk over technologische mediatie nauw aanknoopt bij Ihde, onderscheidt in zijn boek *De grens van de mens* (2011) nog twee andere mens-techniekrelaties, die in zekere zin een radicalisering betekenen van de inlijvingsrelatie en achtergrondrelatie. De *versmeltingsrelatie* betreft inlijvingen die zich "niet naar buiten maar naar binnen" bewegen, "niet naar de omgeving maar naar het lichaam" toegaan (Verbeek 2011, 43). Hij noemt in dat verband naast kunstmatig weefsel en genetische ingrepen ook hersenimplantaten.

Wanneer een dove weer enigszins kan horen dankzij een cochleair implantaat dat rechtstreeks op de gehoorzenuw is aangesloten, dan is dat 'horen' een gemeenschappelijk activiteit van mens en technologie. Het is de gehele configuratie die hoort, en niet een mens die dat doet dankzij techniek. (idem)

Versmelting met het digitale domein is in theorie ook mogelijk. We kunnen bijvoorbeeld denken aan plannen van Google om brein-computerinterfaces te realiseren door het onderhuids implanteren van microchips. Hoewel de eerdergenoemde implantaten die dwarslaesiepatiënten in staat stellen hun computer te bedienen, de eerste manifestaties zijn van dergelijke versmeltingsrelaties, zijn ze momenteel nog grotendeels sciencefiction. En het is bovendien de vraag of ze ooit breed maatschappelijk geaccepteerd zullen worden. Niet alle technologieën die mogelijk zijn worden ook daadwerkelijk gerealiseerd. Maar duidelijk is dat deze toepassing technologie op een bijzonder intieme wijze met zijn origineel zou doen versmelten, tot het hybridische punt dat zij in het geheel niet meer zijn te onderscheiden.

Een versmeltingsrelatie is op te vatten als een meer radicale vorm van een inlijvingsrelatie waarover Ihde spreekt. Noemde ik die laatste een *Leib*-extensie, dan zouden we kunnen stellen dat een versmeltingsrelatie wordt gekenmerkt door een nog sterker '*Leib*-aspect', omdat de technologie in dit geval heel letterlijk ingelijfd of geïncorporeerd wordt en geheel – tenzij naderhand chirurgisch verwijderd – onlosmakelijk deel gaat uitmaken van het beleefde lijf.

### 2.3.4.6 Immersierelaties

Onder *immersierelaties* verstaat Verbeek omgevingen die meer dan louter context zijn (zoals dat bij de achtergrondrelatie het geval is), maar interactie aangaan met de mensen die erin verblijven. Als voorbeelden noemt hij het *Ambient Intelligence* programma van Philips en *persuasive technologies* (idem, 42). In het eerste geval gaat het bijvoorbeeld om ‘slimme’ bedden en muren voor ouderen of dementerenden die door middel van sensoren de hulpverleners kunnen waarschuwen als er problemen zijn. Als voorbeeld van een overtuigingstechnologie noemt Verbeek de *persuasive mirror* (die in hoofdstuk 1 ook al even de revue passeerde), een beeldscherm met een camera die fungeert als spiegel, maar in plaats het gewone spiegelbeeld een door een computer gegenereerde afbeelding laat zien van hoe de persoon er na een aantal jaren zal uitzien als hij niet stopt met roken of niet gaat afvallen.

Ook virtuele omgevingen kunnen zich actief met ons bemoeien en zo een immersierelatie met ons aangaan. Daarbij kunnen we denken aan computerspelen waarbij we door een *virtual reality* bril en *tracking device* in ondergedompeld zijn in een virtuele wereld die op uiteenlopende wijzen op onze handelingen kan reageren. Maar in zekere zin kan een zoekopdracht op de Google zoekpagina of een bezoek aan Facebook ook al als een onderdompelingservaring met persuasieve trekjes worden beschouwd. Niet alleen omdat de inhoud van de pagina’s mede door het (voorafgaande) gedrag van de gebruiker worden bepaald, maar ook doordat de boodschappen en afbeeldingen het tot specifiek gedrag proberen aan te zetten. Wie de woorden ‘vakantie’ en ‘Malediven’ als zoekopdracht intypt op de Google zoekpagina, kan ervan verzekerd zijn de daaropvolgende weken voortdurend advertenties voorgeschoteld te krijgen die de gebruiker proberen te verleiden zo’n vakantie te boeken.

Als radicale vorm van een achtergrondrelatie, kenmerkt een immersierelatie zich opnieuw door een *Körper*-aspect, en zelfs in sterkere mate – dat wil zeggen meer objectiverend – dan de eerstgenoemde relatie. Waar het gegeven voorbeeld van een gepersonifieerde Spotify-playlist die een auditieve ruimte creëert in de trein eigen en vertrouwd voelt, daar kan het voorbeeld van gepersonaliseerde reclame op basis van eerdere zoektopdrachten of een ‘smart mirror versie’ van jezelf die je laat zien wat roken met je gaat doen in tien jaar vervreemdend werken.

### 2.3.4.7 De smartphone als relatiemakelaar

We kunnen de tot nu toe besproken zes verschillende relaties als volgt in een schema onderbrengen. De notatie in de tweede kolom is grotendeels ontleend aan Ihde en Verbeek (Verbeek 2011, 40). Omdat zowel Ihde als Verbeek bredere mens-wereld relaties bespreken en het hen gaat om de wijze waarop media onze ervaring van en interactie met de wereld mediëren, kwam in deze notatie steeds het woord ‘wereld’ voor. Daar ik de nadruk leg op mens-zelf relaties – die zoals ik reeds stelde onderdeel uitmaken van die bredere mens-wereld relaties wanneer we de mens Plessneriaans begrijpen als deel van die wereld (als lichaamsobject) en de zelf-ervaring als altijd gemedieerd door de mede- en buitenwereld – heb ik hiervoor in de plaats steeds het woord ‘zelf’ genoteerd. In die zin vormt mijn model een specificering maar ook aanvulling op die van Ihde en Verbeek. De ordening van de relaties en de aan de sociale media ontleende voorbeelden in de derde kolom, evenals de classificering van *Leib*- en *Körper*-extensies zijn van mijn hand.

|  |  |  |  |
|--|--|--|--|
| Versmeltingsrelatie<br>Inlijvingsrelatie | (mens / technologie) → zelf<br>(mens – technologie) → zelf | geïmplanteerde chip<br>(VR) bril, spiegelbeeld, selfie, avatar                                 | <i>Leib</i> -extensie +++++/++++<br><i>Leib</i> -extensie +++/++/+ |
| Hermeneutische relatie                   | mens → (technologie – zelf                                 | Facebook <i>likes</i> , <i>quantified self</i> grafiek   | <i>Körper</i> -extensie +/+/+                                      |
| Achtergrondrelatie<br>Immersierelatie    | mens - (technologie / zelf)<br>mens ← (technologie / zelf) | Gepersonaliseerde (digitale) omgeving, Spotify playlist<br>Interactieve VR, persuasieve mirror | <i>Körper</i> -extensie ++/+++<br><i>Körper</i> -extensie ++/+++   |
| Alteriteitsrelatie                       | mens → technologie (zelf)                                  | ‘Sim’, augmented reality app met selfie-filters  | <i>Körper</i> -extensie +++/++++                                   |

Aan het begin van deze paragraaf merkte ik al op dat we de beschreven relaties niet als zodanig aantreffen in de werkelijkheid, maar deze eerder dienen op te vatten als ideaaltypes. Interessant in deze context is Ihde’s concept van ‘multistabiliteit’; een artefact kan verschillende relaties dragen omdat het meer dan één ‘stabiliteit’ kan bezitten. Stabiliteit verwijst dan naar dingen of praktijken die worden ervaren als zaken die verbonden zijn met één specifieke gebruiks- of handelingswijze, kortom “anything perceived as having a constant pattern, from the constancy of images, to practices to technologies, and so on” (Whyte 2015, 70). Het begrip *multistabiliteit* verwijst naar de praktijk waarin artefacten vaak ‘multistabiel’ zijn. Ihde geeft als voorbeeld het gebruik van door goudzoekers in Nieuw-Guinea in de jaren dertig van de vorige eeuw achtergelaten sardineblikjes, die door de lokale bewoners werden gebruikt als deel van hun hoofdtooi (Ihde 1990, 125). Hetzelfde geldt voor beelden. Zagen we in hoofdstuk 1 dat het beeld veel lagen kan hebben, dan kunnen we hier nu aan toevoegen dat eenzelfde gelaagdheid aan te wijzen is in onze *relatie* tot en *omgang* met het beeld.

Ihde’s definitie van multistabiliteit is in de postfenomenologie een kernbegrip geworden, startpunt en framework voor het analyseren van mens-technologie relaties en versmeltingen. We kunnen daarbij twee vormen van multistabiliteit onderscheiden, die door Whyte worden samengevat als *imaginative multistability* en *practical multistability*. De eerste heeft van doen met een empirisch testbare hypothesen wat betreft de wijze waarop verscheidene stabiele patronen van hetzelfde object kunnen worden ervaren vanuit een eerste-persoonsperspectief, de tweede met een onderzoek naar de multistabiliteit van technologisch gemedieerde praktijken vanuit een derde-persoonsperspectief. Hierbij wordt uitgegaan van de hypothese dat menselijke lichamen en technologieën met elkaar verstrengeld zijn in een leefwereld. De notie van ‘praktische multistabiliteit’ kan worden gebruikt om verschillende vormen van verstrengeling te analyseren en duiden (Whyte 2015, 69).

Bij Ihde is de focus vooral gericht op de ‘verbeelde multistabiliteit’, met name wanneer hij zijn eigen, door technologie gemedieerde, ervaringen analyseert (zie bijvoorbeeld Ihde 1998, 1990, 2009). Praktische multistabiliteit treffen we met regelmaat aan in het werk van Verbeek, wiens werk vaak in het teken staat van morele en politieke waarden van technologie en de wijze waarop ze de leefwereld al dan niet kunnen verbeteren en beïnvloeden (zie bijvoorbeeld Verbeek 2005, 2011). In hoofdstuk 4 ligt de nadruk op de eerste-persoonservaring van gemedieerde zelf-ervaringen, hoewel ik bij de analyse van de betreffende ‘beeldtechnologieën’ ook regelmatig aandacht aan de praktische multistabiliteit zal schenken.

In het licht van Plessner’s onderscheid tussen het geleefde lijf (*Leib*) en het lichaam als object in de buitenwereld (*Körper*) zouden we, zoals ik in de introductie van deze paragraaf al aankondigde, nog een nader onderscheid kunnen maken tussen wat ik *Leib*-mediaties en *Körper*-mediaties zou willen noemen. Versmeltingsrelatie en inlijvingsrelatie zijn primair extensies van ons *Leib*. Het gaat dan om technologieën die door ons worden ‘ingelijfd’ en die – fenomenologisch bezien – als deel van onszelf worden ervaren. De pacemaker of geïmplementeerde chip wordt letterlijk deel van ons lijf. Maar dat geldt ook voor de *magnificational* inlijvingsrelatie, die zich bijvoorbeeld voor kan doen bij het kijken

naar een selfie die door filters een ‘geupgrade’ versie van onszelf laat zien. Zelfs bij de *translational* inlijvingservaring (zoals een quantified self tracker – zoals je die bijvoorbeeld aantreft in een smartwatch – die informatie over onze lichaamservaringen zoals bloeddruk en slaapritme hermeneutisch ontsluit) kun je het instrument nog inlijven in je lichaamsschema.

De overige vier relaties in het schema – de hermeneutische relatie, de alteriteitsrelatie, de achtergrondrelatie en de immersierelatie -- fungeren veeleer als *Körper*-extensies. Dit betekent in de eerste instantie dat we hier te maken hebben met meer *objectieve* vormen van extensies van de mens in deze mens-techniek-zelf relaties betreft het extensies die niet direct (d.w.z. niet of slechts indirect) door de mens worden *beleefd*, maar die in meer of mindere mate tegenover hem komen te staan. Er is met andere woorden sprake van een oplopende mate van objectivering, soms ook met een kleinere of grotere mate van ‘vervreemding’ van de extensie. In het geval van de hermeneutische relatie is de technologie nog relatief ‘nabij’, in die zin dat er sprake is van een instrument dat de wereld voor ons vertaald in (meer of minder) herkenbare symbolen. We lezen onze lichaamstemperatuur af van de hoogte van de kwikkolom of de digitale cijfers op de display van de thermometer. In het geval van een alteriteitservaring presenteert de technologie zich als een ‘vreemde’, een objectieve ‘ander’ waarmee geïnteracteed kan worden. In het geval van een achtergrondrelatie doet de technologie zich voor als ‘leefsfeer’ en wordt zij vaak niet bewust opgemerkt. En wanneer we zijn ondergedompeld in een interactieve omgeving vermengen de omgeving en de ander zich tot een hybride tussenvorm.

Zoals eerder gesteld kunnen verschillende mens-techniek-zelfrelaties zich voordoen in één enkel apparaat, omdat zij – om de term van Ihde nog eens te hanteren – worden gekenmerkt door een multistabiliteit. De *smartphone* is daarvan een goed voorbeeld. Bij het eerder besproken voorbeeld van het maken van een selfie met filter zagen we dat we kunnen spreken van een inlijvingsrelatie. Bij experimenten om de luidspreker van de telefoon of het ‘oortje’ te vervangen door een chip in het oor, die het binnenkomende signaal vertaalt of die het mogelijk maakt de mobiele telefoon ‘met gedachten’ – lees: door middel van een vertaling van eeg-signalen van het brein naar computer commando’s – te bedienen (Joosting 2015) is er sprake van een versmeltingsrelatie. Maar we onderhouden ook uiteenlopende hermeneutische relaties tot onszelf door middel van de smartphone, bijvoorbeeld in het geval van quantified self apps. Gebruiken we een *augmented reality* app die ons bijvoorbeeld transformeert tot een hond of een deepfake versie van een beroemdheid, dan is er sprake van een alteriteitsrelatie. En als er een deepfake video van jou wordt gemaakt, wordt je eigen evenbeeld de ‘ander’. Wanneer je met een muziek-app de smartphone gebruikt om je gang door het leven van een gepersonifieerd achtergrondmuziekje te voorzien, dan is er sprake van een achtergrond- of immersierelatie. In dat opzicht is de smartphone een ware *relatiemakelaar* tussen de verschillende mens-techniek-zelfrelaties en als zodanig ook een veelzijdige interface op de grens van de online- en offlinewereld, het onlife-instrument bij uitstek. In dat licht bezien verwondert het niet dat er in 2021 17,01 miljoen mobiele aansluitingen waren in Nederland, wat wil zeggen dat – statistisch bezien – 99,2% van de bevolking een smartphone heeft (Dataportal 2021).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Hierbij dient natuurlijk te worden aangetekend, dat sommige mensen meer dan een aansluiting hebben. Hoe dan ook behoort het aantal smartphone bezitters in Nederland tot de hoogste ter wereld. Wereldwijd gezien waren er in 2021 3,8 miljard actieve smartphones, wat betekent dat – opnieuw statistisch bezien – ongeveer de helft van de wereldbevolking (7,8 miljard) in dat jaar een smartphone gebruikte (vpnMentor 2022).

### 2.3.5 Een spiraal van medialiteit

Media kennen een lange geschiedenis. Mediatheoretici als Flusser en McLuhan besteden in hun werk veel aandacht aan die geschiedenis. Wat de mijlpalen in de geschiedenis van de communicatiemedië betreft stemmen hun verhalen grotendeels overeen. De geschiedenis van de informatie- en communicatiemedië loopt van het gesproken woord via het schrift naar de elektronische medië (McLuhan 1964; Flusser 2014). Die stadia komen ook globaal overeen met de meer omvattende stadia van de techniek die ik in paragraaf 2.3.1.2 aan de hand van Coolens werk besprak. Waar de gesproken taal net als het werktuig afhankelijk blijft van de lichamelijke activiteit van de spreker, daar vindt de taal in het schrift een expressie in een uiterlijk object dat een bepaalde *menselijke* functie ('het onthouden' van informatie) zelfstandig uitvoert. Waar de productie van het schrift bij het handschrift nog afhankelijk is van het menselijk lichaam, daar wordt in de boekdrukkunst ook deze functie uitbesteed aan een zelfstandig werkende machine. En wanneer de computer zijn intrede doet in de menselijke communicatie wordt niet alleen de neerslag van het denken uitbesteed aan een artefact, maar geldt dat ook voor bepaalde denkprocessen. Wie een zoekopdracht intypt in het zoekprogramma van Google, besteedt immers het proces van selecteren uit aan een 'automaat', in dit geval een algoritme. En wanneer Google me vervolgens allerlei reclames toont op basis van mijn zoekgedrag, wordt het quasi-other gehalte van het medium nog groter.

In dit laatste deel van dit hoofdstuk wil ik – vanuit mijn Plessneriaans kader – nader ingaan op de manier waarop we nieuwe technologieën inlijven. Het gaat me dus niet zozeer om een geschiedenis van dat inlijvingsproces, maar om een analyse van de wijze waarop een dergelijke inlijving geschiedt. Dat proces zou kunnen worden beschreven als een mediale spiraal, waarbij technische medië telkens de-centreringen veroorzaken, die op hun beurt telkens weer nopen tot re-centrering. Ik zal dat uitleggen aan de hand van Petran Kockerkoren's door Plessner geïnspireerde boek *Techniek: kunst, kermis en theater* (Kockelkoren 2003).

#### 2.3.5.1 De helikopterblik: decentrering en recentrering

Kockelkoren behoort net als Verbeek bij de traditie in de Nederlandse techniekfilosofie die aanknoopt bij de post-fenomenologische theorie van technische mediatie en daarbij behalve bij Ihde ook inspiratie vindt in het werk van Plessner. Wat Kockelkoren voor mijn onderzoek bovendien interessant maakt is dat hij, net als ik, de focus richt op de technische mediatie in de beeldcultuur: "Nieuwe technieken ontsluiten nieuwe registers van waarneming en dat vergt een daaraan beantwoordend nieuw beeldrepertoire" (Kockelkoren 2003, 8). Kockelkoren begint zijn boek met een vermakelijke anekdote over de helikoptervlucht die hij in 1962 op dertienjarige leeftijd maakte boven zijn geboortestad Roermond. Die vlucht maakte een grote indruk op hem omdat het 'helikopterperspectief' hem op schokkende wijze uit zijn 'centrum van ervaring' duwde:

In de eerste plaats [leerde ik] dat een mens pas greep op zijn wereld krijgt zodra hij leert zich denkbeeldig te decentreren. In de tweede plaats dat het verlangen naar nagenoeg gewichtsloos opwaarts scheren technisch kan worden vervuld. De techniek bemiddelt daarbij de ervaring. De helikopter verwerkelijkt de vlucht van de verbeelding en levert tevens de metafoer die in de kindertijd nodig is om ons te kunnen verheffen boven, en los te maken van, de plek. De plek, eertijds het midden, krijgt daardoor iets toevalligs: het middel kan voortaan overal liggen. In de derde plaats dient op het decentreren een geduldig recentreren te volgen. Het midden waarvan men vertrekt is anders dan het

midden waarin men weerkeert. De bemiddeling door de helikopter en de situering op de kaart, maken het midden anders. Het moet opnieuw worden toegeëigend. (Kockelkoren 2003, 13)

Het voorbeeld van Kockelkoren betreft primair een decentrerung ten opzichte van de omringende wereld en ook veel andere voorbeelden in zijn boek – zoals de mediatie van treinreizen – hebben daarop betrekking. Maar hij laat ook zien hoe het moderne, autonome subject mede werd gemedieerd door het centraal perspectief in de schilderkunst. Maar bij het gebruik van de sociale media, zo zullen we in de komende hoofdstukken zien, doen zich dergelijke decentrerung en recentreringsprocessen ook voor met betrekking tot de omgang met onze medemensen en onszelf.

### **2.3.5.2 Excentriciteit en historiciteit**

Volgens Kockelkoren veronderstelt decentrerung menselijke excentriciteit. De menselijke ervaring kan slechts worden gedecentreerd, omdat de mensen van nature niet samenvallen met zichzelf en als het ware over hun eigen schouders meekijken naar alles wat ze doen. Zoals we hebben gezien impliceert de excentrische positionaliteit die het menselijk leven kenmerkt ook een niet aflatende expressiviteit. De mens moet zich uitdrukken in artefacten om zichzelf te worden, maar omdat hij *constitutief* thuisloos is, kent dit proces geen einde. Dat maakt de mens een bij uitstek historisch wezen:

Durch seine Expressivität ist er also ein Wesen, das selbst bei kontinuierlich sich erhaltender Intention nach immer anderer Verwirklichung drängt und so eine Geschichte hinter sich zurücklässt. Nur in der Expressivität liegt der innere Grund für den historischen Charakter seiner Existenz. (Stufen, 338).

Dat betekent dat de menselijke excentriciteit een mogelijkheidsvoorwaarde is voor de menselijke geschiedenis, die wordt gekenmerkt door telkens nieuwe technische bemiddelingen en de daarmee gepaard gaande decentrerungen en recentrerungen. Zoals we eerder in dit hoofdstuk met Coolen zagen, zijn deze uitdrukkingen ook een vorm van zelfkennis. Ook Kockelkoren wijst op dit aspect van de technische bemiddeling:

De menselijke excentriciteit is én een a priori, én een historische ontdekkingsreis. De ontdekkingsreis veronderstelt achtereenvolgende technisch bemiddelde de- en recentrerungen, die op hun beurt inderdaad eerst krachtens de excentriciteit mogelijk zijn. Technische mediaties zijn vanuit deze visie tenminste mede drijfveren van het menselijk zelfontdekkingsproces. (Kockelkoren 2003, 31)

In het voorafgaande hoofdstuk zagen we dat dit menselijk zelfontdekkingsproces een steeds toenemende technische objectivering laat zien.

### **2.3.5.3 Nieuwe vormen van positionaliteit?**

Sinds Plessner's *Stufen* heeft de technologische wereld een enorme ontwikkeling doorgemaakt. Niet alleen de komst en mobilisering van het Internet heeft diepgaande implicaties voor de menselijke identiteit, maar deze wordt ook uitgedaagd door de komst van psychofarma, *deep brain stimulation* en genetische interventies (Verbeek 2011, 78). Deze technische middelen leiden tot allerlei nieuwe versmeltingsrelaties. Voor het eerst in miljarden jaren durende evolutie van het leven lijkt een levensvorm – de mens – in staat om zijn eigen opvolger vorm te geven, ofwel te 'scheppen' (De Mul, 2002, 25, 231). We kunnen ons afvragen of het mensbeeld dat Plessner in *Die Stufen* heeft



ontvouwen, nog wel 'up to date' is en wellicht wat aanpassingen behoeft om beter aan te sluiten bij de technische realiteit van de 21e eeuw.

Ook wijsgerig antropoloog Jos de Mul werpt in zijn boek *Cyberspace Odyssee* (2002) en in de daarbij aanknopende meer recente publicatie 'Polyzentrität und Poly(ex)zentrität: neue Stufen der Positionalität?' (De Mul 2019) deze vraag op en hij pleit voor een herziening van Plessner's schema, omdat huidige informatietechnologieën volgens De Mul situaties introduceren die niet meer volstrekt te vatten zijn binnen de oorspronkelijke definitie van de mens als een excentrisch gepositioneerd wezen. Volgens De Mul is er sprake van een nieuwe dimensie binnen onze menselijke positionaleiteit, omdat nieuwe media (zoals de telefoon, televisie, het internet en *virtual reality*) een nieuw soort 'positionaleiteit' met zich meebrengen (De Mul 2002, 227-236). De Mul stelt dat er bij het gebruik van telepresentietechnologieën – waarbij een persoon bijvoorbeeld via de 'zintuigen' en 'ledematen' van een telerobot in een andere ruimte die omgeving kan waarnemen en ermee in interactie kan treden – er een verdubbeling van het centrum van ervaren alsook een verdubbeling en distributie van de centrische positie plaatsvindt. Hoewel de gebruiker geur, warmte en proprioceptie blijft ervaren aan het eigen lichaam, bevindt zijn centrum van visuele en auditieve ervaring zich, aldus De Mul, 'achter' en 'tussen' de oren van de telerobot. Wanneer we het onderscheid tussen *Leib*-extensies en *Körper*-extensies nu naast het poly-centriciteitsmodel van De Mul leggen, dan lijkt zijn kritiek op het originele excentriciteitsmodel van Plessner alsook zijn nieuwe model niet helemaal adequaat en overtuigend te zijn. Neem nu de *Mars buggy*, die De Mul herhaaldelijk als voorbeeld neemt als voorbeeld telepresentie. Ik ben veeleer geneigd zo'n Marsbuggy met McLuhan op te vatten als een extensie van de mens. De menselijke zintuigen en ledematen worden in dit geval door de *Mars buggy* zodanig 'verlengd' dat een gemedieerde aanwezigheid op Mars mogelijk wordt. Met Ihde kunnen we deze mediatie beschrijven als een *inlijvingsrelatie*. De Mul omschrijft dit als een toestand van als het ware 'in de technologie' zijn, maar we zouden evengoed kunnen stellen dat de 'technologie in ons' is; de technologie wordt 'ingelijfd'. We kijken door de 'ogen' van de *Mars buggy* en bewegen ons over het oppervlakte alsof we er zelf rondlopen. Een dergelijke *inlijvingsrelatie* typeer ik als een *Leib*-extensie, een extensie van het beleefde lichaam. Dat wil zeggen dat we een dergelijke telepresentie technologie nog geheel kunnen beschrijven binnen het model van excentrische positionaleiteit. Wie voor het eerst van een telerobot gebruik maakt, zal ongetwijfeld een zekere decentring of dissociatie ervaren, maar in de lijn van Kockelkoren argumentatie mag verwacht worden dat er spoedig een recentring zal plaatsvinden. We zien dat bijvoorbeeld bij chirurgen die met chirurgische telerobots werken (Kockelkoren 2003, 13). Zij moeten geruime tijd oefenen voordat de robotarm een trefzeker onderdeel wordt van hun eigen lichaamsschema.

Overtuigender is het argument dat de Mul maakt in zijn meer recente 'Polyzentrität und Poly(ex)zentrität: neue Stufen der Positionalität?' (2019), wanneer hij stelt dat we bij craniopagus tweelingen (tweelingen wier hoofden zijn vergroeid en die de thalamus, het deel van de hersenen dat een belangrijke rol speelt in de verwerking van zintuiglijke indrukken, delen) te maken hebben met polyexcentriciteit, aangezien deze tweelingen elkaars zintuigen kunnen gebruiken, elkaars pijn voelen en gedachten lezen. Hoewel dergelijke tweelingen hoogst zeldzaam zijn, wijst de Mul bij wijze van gedachtenexperiment op de mogelijkheid om met behulp van een 'artificial thalamus' een excentrische zwermgeest – een soort *Mitwelt 2.0* – te scheppen (De Mul 2019). Het geval van craniopagus tweelingen is interessant, omdat er hier wél werkelijk sprake lijkt te zijn van een vorm van wat de Mul 'poly(ex)centriciteit' noemt. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat dergelijke tweelingen zich kunnen vergissen met betrekking tot hun subjectieve (eerste-persoonsperspectivistische, tot de

binnenwereld behorende) ervaringen. Terwijl ik zeker weet dat de tandpijn die ik voel *mijn* tandpijn is, kan een craniopagus tweeling zich daarin wel degelijk vergissen, doordat de pijnvering die de ene zus heeft in feite wordt veroorzaakt door de tand van de tweelingzus, die in dat geval via de gedeelde thalamus is beland in het zenuwstelsel van de andere zus. Hoe interessant dit fenomeen ook is, het is uiterst zeldzaam en aangezien ik mij in dit onderzoek richt op alledaagse ervaringen van ‘digitaal dubbelgangerdom’ zal ik er hier niet verder op ingaan. De Mul’s idee dat poly(ex)centrische ervaringen in de toekomst door de ontwikkeling van een kunstmatige thalamus alledaags zou kunnen worden, is een prikkelende gedachte, maar tot het zover is, is het geen alledaagse realiteit maar niet minder en ook niet meer dan een boeiend gedachte-experiment.

Ook bij Peter-Paul Verbeek’s claim dat psychofarmaca en *deep brain stimulation* (DBS) de excentrische positionaliteit op fundamentele wijze veranderen en leiden tot wat hij aanduidt als een ‘meta-excentriciteit’ kan een kritische voetnoot worden geplaatst. Volgens Verbeek grijpen deze technologieën – althans in potentie – in het menselijk bewustzijn in. Ze hebben – anders dan bij de telerobots die De Mul bespreekt – niet zozeer invloed op het centrum van waaruit mensen handelen en ervaren, maar – net als bij de craniopagus tweelingen waarover De Mul spreekt – op de aard van de menselijke excentriciteit zelf: de manier waarop mensen zich tot zichzelf verhouden. Door onze stemmingen te beïnvloeden, ons concentratievermogen te veranderen of zelfs in te grijpen in onze karaktereigenschappen, veranderen dergelijke technologieën volgens Verbeek de excentriciteit zélf. Vandaar het begrip *meta-excentriciteit* (Verbeek 2011, 78). Het zijn technologieën die ons voorbij de menselijke excentriciteit voeren in de richting van een posthumane levensvorm. Verbeek verheldert zijn punt met het voorbeeld van een Parkinson patiënt die met behulp van DBS aanzienlijk minder lijdt aan ziekte gerelateerde symptomen. Een onvoorzien bijeffect van de behandeling is echter een verontrustende karakterverandering; de man is zichzelf niet meer. Voordat hij begint met DBS staat hij bekend als een zeer rustig en introverte man, rationeel en weldenkend. Zijn naasten zien hem tijdens de behandeling veranderen in een losbol die zich ongecontroleerd en impulsief in nieuwe en gevaarlijke situaties stort. Alhoewel dit op zich al een opmerkelijke situatie is, wordt dit nog vergroot door het gegeven dat de patiënt zijn eigen karakterverandering niet bewust meemaakt. Pas wanneer de doctoren de behandeling staken kan de man met verbazing terugkijken op herinneringen die van een ander lijken te zijn (Verbeek 2011, 10-11).

Verbeek heeft het volgens mij bij het rechte eind wanneer hij stelt dat er technologieën bestaan die het menselijk lichaam dusdanig kunnen beïnvloeden dat de zelf-ervaring van een individu radicaal verandert, zoals de Parkinson casus hierboven illustreert. Maar Verbeek’s aanname dat technologieën zoals DBS iets wezenlijks veranderen aan de excentrische positionaliteit van de patiënt in kwestie houdt mijns inziens geen stand. Er verandert hier niet zozeer iets aan de excentrische positie van de patiënt. Er is nog steeds sprake van een centrische én excentrische ervaring van het zelf. De ‘invulling’ van deze ervaring en de binnenwereld én uitdrukking ervan in de buitenwereld en medewereld is weliswaar onder invloed van de technische mediatie gemodificeerd (in het beschreven geval van de karakterverandering van de Parkinsonpatiënt zelfs op drastische wijze), maar niet de excentrische structuur van de bestaansvorm van de patiënt. Ook in dit geval kan de wijziging nog geheel worden beschreven en begrepen in termen van Plessner’s model van de excentrisch positionaliteit.

#### 2.3.5.4 Inlijving versus excorporatie

Toch lijkt er in de voorbeelden van De Mul en Verbeek wel iets anders aan de hand te zijn dan bij de klassieke inlijving of versmelting van een technische mediatie. In het geval van de *deep brain stimulation* van de Parkinsonpatiënt is het weliswaar de patiënt zelf die zijn nieuwe karakter van binnenuit beleeft, maar om een of andere reden lijkt hij – Plessneriaans uitgedrukt – niet in staat buiten zijn ‘nieuwe centrum’ te treden teneinde zijn ‘beleven te beleven’ en te vergelijken met zijn belevingen en handelingen op de momenten dat de DBS uitstaat. Om het in termen van Baudrillard (1981) uit te drukken, lijkt hier het simulacrum de plek van het ‘origineel’ geheel ingenomen te hebben. Vanuit het perspectief van de patiënt zonder DBS lijkt de inlijving hier onvoltooid te blijven in de zin dat patiënt hier niet langer in staat is om over zijn eigens schouder mee te kijken naar wat hij doet en beleeft. In die zin zou men hier kunnen spreken van een bijzondere mens-techniekrelatie, die in plaats van door inlijving (ofwel *incorporatie*) wordt gekenmerkt door een ‘*excorporatie*’ ofwel radicale *zelfvervreemding*. Bij deze vervreemdingsrelatie wordt het oude centrum van ervaring als het ware vervangen door een *ander* (door de DBS aangestuurd) centrum. Het is een radicale vorm van vervreemding, omdat het hier niet zozeer gaat om een voor de menselijke excentriciteit kenmerkend besef niet samen te vallen met jezelf, maar om een *onvermogen* dat besef te ervaren. In die zin wordt de patiënt letterlijk de *ander*. Het is geen rol die hij kan afleggen (zolang de DBS aanstaat), maar een onontkoombare ervaring. In die zin is in dit geval de vervreemding ‘totaal’ te noemen – deze wordt pas ervaarbaar wanneer de DBS wordt verwijderd en het ‘oude’ centrum wordt hersteld zodat de patiënt vanuit zijn niet door DBS beïnvloede ‘ik’ kan reflecteren op de herinneringen die hij of zij heeft van zijn ervaringen als ‘*ander*’ door toedoen van de DBS.

Nu is het voorbeeld van deze patiënt wel radicaal te noemen, doorgaans komen we weinig soortgelijke gevallen tegen in de alledaagse werkelijkheid. Maar er zijn wel andere voorbeelden te bedenken die zich eveneens kenmerken door een grote vervreemding, zonder hierbij de plek van het ‘origineel’ volledig in te nemen, zoals hierboven het geval is. Ihde spreekt van alteriteitsrelaties die van doen hebben met technologische artefacten die we ervaren als een ‘*ander*’ waarmee we kunnen interacteren. In het geval van alteriteitsrelaties die een ervaring van het zelf betreffen, noemde ik bijvoorbeeld een augmented reality app die in staat stelt de eigen beeltenis radicaal te veranderen, een op het zelf gelijkende Sim waar vervolgens mee wordt gespeeld als ware het een pop. Zouden we nu ook van de alteriteitsrelatie een meer radicale variant maken, dan stel ik voor in dat geval te spreken van een *vervreemdingsrelatie*. Hoewel de mate van *ervaren* vervreemding een subjectieve dimensie heeft die zich niet één op één laat vertalen naar een objectieve relatie, kunnen we de mate waarin een persoon en diens beeltenis verschillen aanmerken als een indicatie voor de mate van vervreemding. Dit is het aspect van vervreemding waar ‘*vervreemdingsrelatie*’ naar verwijst.

Een goed voorbeeld waarbij een dergelijke relatie zich voor lijkt te doen, is de androïde robotkopie van Japanse robotontwerper Ishiguro. In dit geval verliest de quasi-*ander* als het ware zijn quasi karakter en wordt een echte (want “autonome”) *ander*. Wanneer deze er echter precies zo uitziet als zijn ‘origineel’ kan dat een bijzonder vervreemdende ervaring oproepen. Ishiguro heeft met zijn *geminoids* (androïde robotkopie van zichzelf; het woord is afgeleid van het Latijnse *geminus*: ‘tweelingen’) misschien wel in de meest letterlijke zin digitale dubbelgangers van zichzelf gemaakt. Weliswaar betreft het hier een telerobot die door Ishiguro wordt aangestuurd en in die zin niet autonoom is, maar doordat deze door de gebrekkige stand van de techniek regelmatig anders

reageert dan bedoeld, levert het – samen met de niet perfecte gelijkenis, een bijzonder unheimliche ervaring op.



Afb. 6 De robotontwerper Hiroshi Ishiguro en zijn androïde dubbelganger

Minder goed gelijkende of minder ‘geanimeerde’ digitale dubbelgangers kunnen overigens ook als quasi-anderen fungeren. Ook dan betreft het dingen waarmee we een intieme relatie onderhouden, omdat ze technologisch gemedieerde uitdrukking vormen van onszelf. Zeker wanneer deze quasi-ander onverwacht opduikt (zoals de foto van mijn oude zelf die ik in de introductie noemde) of in een onverwachte context (de foto van de ‘Treinplasser’, die ineens op de sociale media opduikt als voorbeeld van hufterig gedrag), kunnen ook deze digitale dubbelgangers vervreemdend werken of zelfs bijzonder unheimliche ervaringen oproepen, zoals ook de hoofdstuk 1 aangehaalde Benjamin al stelde over de totale vervreemding die er volgens hem bestaat tussen filmacteur en diens filmische ‘dubbelganger’, die het karakter heeft van een ‘ontlichaamde schaduw’. In het kader van Plessner is het echter misschien beter te spreken van een ‘ontlijfde’ schaduw; de vervreemding bestaat er nu juist uit dat het hier een (extreme) *Körper*-extensie betreft die als ding door zekere gelijkenis of herkenbaarheid nog steeds een relatie onderhoudt met het ‘lichaam als object’.

Ook andere soorten mediaties zouden kunnen worden geschaard onder een vervreemdingsrelatie omdat zij zich kenmerken door een radicale vervreemding. Bij de telepresentie is een inlijvingsrelatie wel mogelijk, maar je zou je kunnen voorstellen dat er, in het geval de telepresente robot ook autonome functies heeft, er eveneens een vervreemdingsrelatie kan optreden. Dat zou bijvoorbeeld kunnen gebeuren wanneer de telechirurgische robot de beweging van de hand van de chirurg die de telerobot aanstuurt, overruled omdat de in de robot belichaamde kunstmatige intelligentie tot de conclusie komt dat die beweging het leven van de patiënt in gevaar brengt. Ook in dit geval kan er – wanneer de chirurg de telechirurgische robot reeds in zijn lichaamsschema had ingelijfd – sprake zijn van een vervreemdende ervaring, maar ditmaal niet omdat de chirurg de ‘ander’ (in dit geval de telobot) wórdt, maar juist omdat de telerobot – zojuist nog eigen – ineens als ander tegenover de chirurg komt te staan. Hoewel de telechirurgische robot als ‘quasi-ander’ een alteriteitsrelatie impliceert – die in zichzelf al wordt gekenmerkt door een relatief hoge mate van objectivering – is het

hier de plotselinge omslag van of vermenging van de inlijvingsrelatie (het opereren van de patiënt met de robot-‘hand’ als extensie van de eigen hand) met een alteriteitsrelatie (de robot-‘hand’ als van een ‘autonome’ ander) die hier zorgt voor een ‘vervreemdingsrelatie’. Wat eerst vertrouwd (want ingelijfd is), wordt plotsklaps vreemd. In hoofdstuk 3 ga ik uitgebreid in op dit, en andere, unheimliche elementen die de vervreemdingsrelatie kenmerken. In Hoofdstuk 4 zal ik nog een andere vorm van een dergelijke *excorporatie* analyseren, namelijk deepfake video’s, waarbij bestaande videobeelden van een persoon zodanig worden gemanipuleerd dat het voor de persoon die ‘dubbelt’ in een deepfake lijkt alsof een ander de besturing van zijn lichaam heeft overgenomen (zie 4.3).

Ook de door Ihde benoemde hermeneutische relatie kent mijns inziens een radicale variant, welke ik een *diepte-hermeneutische relatie* wil noemen. Ik noemde – de focus richtend op mens-zelf relaties – als voorbeeld van een dergelijke hermeneutische relatie onder andere het opmeten van je temperatuur met een thermometer. Hier openbaart de hermeneutische mens-zelf relatie zich in de vertaling van ervaren lichamelijke processen (je hebt het bijvoorbeeld ineens erg koud of juist heel warm) in cijfers die de lichamelijke temperatuur meetbaar maken. Dit voorbeeld is niet erg radicaal, in die zin dat je zelf waarschijnlijk al had gevoeld dat je lichaamstemperatuur wat ontregeld was, nog voordat je de cijfers op het scherm zag staan. Hetzelfde kan worden gezegd van het wegen van het lichaamsgewicht op de weegschaal; grote kans dat je zelf ook al had gemerkt dat je broek wat strakker zat de laatste tijd. Anders wordt het wanneer er sprake is van een hermeneutische relatie die zaken zichtbaar maakt die normaal onzichtbaar of verborgen zouden zijn voor het zelf. Je zou hierbij bijvoorbeeld kunnen denken aan een genetische erfelijkheidstesten die aan kan tonen of je bijvoorbeeld het gen dat borstkanker veroorzaakt bij je draagt. Een positief resultaat van een dergelijke test kan zeer vervreemdend zijn, wanneer iemand zich bewust is van de lichamelijke aanwezigheid van een potentieel levensgevaarlijk gen, die evenwel (nog) niet direct beléefd kan worden. Dit geeft Keymolen’s eerder aangehaalde concept van ‘onzichtbare zichtbaarheid’ nieuwe betekenis, gericht op de ervaring van het zelf. In een dergelijk geval is er sprake van een *Körper*-extensie die zich kenmerkt door een vervreemdende vorm van *excorporatie*. Het gen bevindt zich evenwel *in* het lichaam, het inzicht manifesteert zich – fenomenologisch bezien – echter enkel op het papier of het scherm waar de uitslag op af te lezen valt. Een ander voorbeeld waar aan te denken valt, zijn de DNA testen, zoals die worden aangeboden door bedrijven als *MyHeritage*. Iemand die benieuwd is naar zijn afkomst, kan een test laten uitvoeren om te traceren uit welke wereldregio’s de eigen genen afkomstig zijn. Ook dit kenmerkt zich door wat ik een *diepte-hermeneutische* persoon-zelf relatie hebt genoemd. Hoewel je op basis van je uiterlijk misschien een *educated guess* kunt doen wat betreft je afkomst, legt een dergelijke test dieptes van het zelf bloot die normaliter niet aan te boren zouden zijn.

Voegen we de door mij twee voorgestelde radicale vormen van twee van Ihde’s relaties toe aan het schema, dan ziet deze er als volgt uit:

|                               |                               |  |                                    |
|-------------------------------|-------------------------------|--|------------------------------------|
| Versmeltingsrelatie           | (mens / technologie) → zelf   | geïmplanteerde chip                                      | <i>Leib</i> -extensie ++++/++++    |
| Inlijvingsrelatie             | (mens - technologie) → zelf   | (VR) bril, spiegelbeeld, selfie, avatar                  | <i>Leib</i> -extensie +++/++/+     |
| Hermeneutische relatie        | mens → (technologie – zelf)   | Facebook likes, <i>quantified self</i> grafiek           | <i>Körper</i> -extensie +/++       |
| Diepte-hermeneutische relatie | Mens → (technologie/wereld)   | genetische erfelijkheids-test, My Heritage DNA test      | <i>Körper</i> -extensie +/++       |
| Achtergrondrelatie            | mens - (technologie / zelf)   | Gepersonaliseerde (digitale) omgeving – Spotify playlist | <i>Körper</i> -extensie ++/+++     |
| Immersierelatie               | mens ← (technologie / zelf)   | interactieve VR, persuasive mirror                       | <i>Körper</i> -extensie ++/+++     |
| Alteriteitsrelatie            | mens → technologie (zelf)     | ‘Sim’, augmented reality app met selfie-filters          | <i>Körper</i> -extensie +++/++++   |
| Vervreemdingsrelatie          | (mens \ technologie) → wereld | db’s, autonome telerobot, deepfake                       | <i>Körper</i> -extensie ++++/+++++ |

Dit schema zal mij in het komende hoofdstuk in staat stellen de identiteits- en vervreemdingseffecten van de verschillende gemedieerde mens-zelf relaties te analyseren, en vervolgens in te zetten in de analyse van de drie casestudies in hoofdstuk 4.

## 2.4 VOLHARDENDHEID, TOEGANKELIJKHEID EN MANIPULEERBAARHEID 2/3 (MENSASPECT)

Afsluitend zal ik opnieuw de belangrijkste bevindingen van dit hoofdstuk samenvatten aan de hand van begrippen volhardendheid, toegankelijkheid en manipuleerbaarheid, waarbij deze begrippen – na een bespreking van het ‘beeldaspect’ in hoofdstuk 1 – nu van een aanvullende antropologische betekenislaag (het ‘mensaspect’) worden voorzien. Zoals in het vorige hoofdstuk opgemerkt, zal ik hierbij geen nieuwe begrippen introduceren, maar op basis van de antropologische en techniekfilosofische analyses in dit hoofdstuk een aantal betekenisaspecten aan de genoemde drie paraplubegrippen toevoegen. Ik zal hieronder laten zien hoe Plessners drie grondwetten van het menselijk bestaan resoneren met de drie concepten uit mijn model, waarbij volhardendheid aansluiting vindt bij zijn *utopisch standpunt*, toegankelijkheid bij *bemiddelde onmiddellijkheid* en manipulatie bij *natuurlijke kunstmatigheid*. Ook het schema van mediarelaties en het onderscheid tussen *Leib-* en *Körper-*extensies zal ik onder de drie paraplucconcepten scharen.

**Volhardendheid.** Aan de hand van Plessner’s antropologie hebben we kunnen zien hoe de mens door diens excentrische positionaliteit een ‘gebroken bestaan’ leidt, levend vanuit zijn centrum en tegelijkertijd een excentrische positie innemend ten opzichte van het eigen centrum (2.1.3). Zo gezien leeft de mens in dubbelgangerdom, altijd een dubbelganger van zichzelf (2.2.1). In Plessner’s opvatting van het leven speelt ruimtelijkheid een belangrijke rol (een levend organisme neemt zijn plek in en verhoudt zich op bepaalde wijze tot zijn grens (2.1.3.4), maar ook tijd is natuurlijk een belangrijke factor in het bestaan van de mens (2.1.3.5). De mens is een ‘continu worden’. Dit delen mensen met andere levende én levenloze dingen, maar fenomenologisch beschouwd verschilt de menselijke ervaring van het ‘continu worden’ wezenlijk van die van andere organismes door de excentrische positionaliteit van de mens. De mens is zich door deze positionaliteit bewust van het ‘worden’, het verstrijken van de tijd én de mogelijkheden die de toekomst in zich draagt (inclusief de mogelijkheid van het ‘niet meer worden’, de dood). Vanaf geboorte tot de dood kenmerkt het leven zich door een ‘voortdurende transformatie’. De wereld wordt door de excentrisch gepositioneerde mens als ‘open’ ervaren; qua handelingsmogelijkheden in de ruimte én qua ‘wordingsmogelijkheden’ in de tijd. Met Heidegger duidde ik deze conditie aan als *geworpen mogelijkheid* en ‘geworpen ontwerp’ (2.1.3.5). Hoewel een individu geen inspraak heeft in het waar, hoe en wanneer van in de wereld geworpen worden en er grenzen – natuurwetten, tradities, waarden en normen, et cetera – zijn gesteld aan de mogelijkheden die hij na deze geworpenheid heeft, neemt dat niet weg dat het menselijk leven door het besef van verleden en toekomst vol contingente mogelijkheden is.

Stelde ik in het vorige hoofdstuk met Dilthey dat menselijke identiteit altijd van doen heeft met het uitdrukken van het zelf (1.3.2.1; een principe dat ook een plek heeft in Plessner’s antropologie: 2.3.1), is volhardendheid van dergelijke uitdrukkingen van het ‘zelf’ – het persisteren van die uitdrukkingen in ruimte en tijd – volgens Plessner niet alleen existentieel onmogelijk, maar ook onwenselijk. Dat dit gegeven niet wegneemt dat de mens volgens Plessner wél terugverlangt naar een tijdloos centrum, er mee wil samenvallen, komt tot uitdrukking in zijn grondwet van het *utopisch standpunt*. Het dier, ‘gevangen’ in zijn eigen centrum, is tegelijkertijd ook ‘thuis’ in dit vertrouwde centrum. Het leeft in

een Hier-Nu en is zich zodoende niet bewust van het verstrijken van de tijd, van mogelijkheden in de toekomst, van diens eigen tekortkomingen (2.1.3.2). De zowel centrisch als excentrisch gepositioneerde mens kent dit type in-zichzelf-geborgen-zijn niet, de mens is constitutief thuisloos (2.1.5.3). Het utopisch standpunt, het verlangen naar een ultiem 'thuis', is volgens Plessner enkel mogelijk wanneer we het zelf en de wereld aan vaste banden leggen door een vorm van fixatie, of *volhardendheid* in ruimte en tijd. Plessner spreekt in deze context zelf ook wel van een *Definitivum*. Volgens Plessner is het evenwel een illusie te denken dat een dergelijk Definitivum gerealiseerd zou kunnen worden; niet ten laatste omdat een fixatie of volhardendheid van het zelf de menselijke levensvorm – die wordt gekenmerkt door verandering en beweging – geweld aan zou doen. Bovendien is de thuisloosheid van de mens niet alleen een bron van existentieel lijden, maar ook van sublieme ervaringen en scheppingen.

Waar religie van oudsher een belangrijke rol heeft gespeeld in het creëren van een Definitivum, daar staan ook wetenschap en technologie voor de door natuurlijke kunstmatigheid gekenmerkte mens niet zelden in dienst van het utopisch verlangen naar een 'thuis' (2.1.5.1). Wanneer we digitale dubbelgangers in dit licht bezien, zou bijvoorbeeld een social media profiel waarop iemand dagelijkse updates en foto's en video's van diens leven plaatst, kunnen worden begrepen als een poging tot het creëren van een Definitivum, in dit geval een blijvende uitdrukking van het zelf. In zichzelf zijn dergelijke 'zelfuitdrukkingen' te begrijpen als noodzakelijk voor zelfbegrip en zelfkennis van de excentrische mens, die zichzelf altijd moet leren kennen via een omweg. Coolen stelt dat technische artefacten zowel als geprojecteerde extensie van (een deel) van het zelf alsook als middel tot zelfkennis functioneren (2.3.3). Met Plessner kunnen we hier echter wel aan toe voegen dat persistentie of volhardendheid van dergelijke zelf-uitdrukkingen mogelijk ontologisch gezien onwenselijk zijn als deze niet langer overeenstemmen met de actuele zelfervaring. Als we het voorbeeld van de 'treinplaspjongen' meme uit de introductie er nog eens bijhalen, dan wordt dit voelbaar wanneer we ons indenken dat de betreffende jongeman over tien jaar op een heel andere plaats in zijn leven staat, zich heeft ontwikkeld, wellicht andere waarden en normen erop nahoudt, een serieuze baan of familie heeft. Op het internet zwerft echter vooralsnog hardnekkig zijn dubbelganger 'de treinplaspjongen' rond, die niet aan die verandering onderhevig is. Een dergelijk 'identiteitsanker' rijmt niet met de veranderlijkheid en de beweeglijkheid van het 'zelf'.

**Toegankelijkheid.** De tweede antropologische wet van Plessner, die van bemiddelde onmiddellijkheid (2.2.5.2), kunnen we toevoegen aan het in hoofdstuk 1 gevormde concept van 'toegankelijkheid'. Had ik het daar met name over de technische kwaliteiten van de digitale dubbelganger en wijze waarop deze samenhangen met toegankelijkheid, daar kunnen we toegankelijkheid in het licht van Plessners antropologie nog aanvullende betekenis toekennen. De grondwet van bemiddelde onmiddellijkheid (of indirecte directheid – verwijst naar het gegeven dat de mens geen 'pure waarneming' kent. Dit heeft zowel betrekking op diens ervaring van de wereld alsmede op de ervaring van het zelf (als deel van die wereld). De menselijke ervaring is in eerste instantie altijd al gemedieerd door de eigen zintuigen en het eigen lichaam (2.1.5.2). Anders dan andere dieren heeft de gelijktijdig centrisch als excentrisch gepositioneerde mens bovendien besef van die bemiddeling, waardoor de bemiddeling op 'onmiddellijke' wijze wordt beleefd (2.1.3.3). De mens is daarmee niet enkel 'thuisloos, maar deze menseigen ontologische vorm van dubbele aspectiviteit maakt dat de mens zich tegelijkertijd direct én indirect tot de wereld (en zichzelf als deel van die wereld) verhoudt en daarmee ook een fundamenteel, zo stelde ik met Boccignone, 'gebroken' levensvorm kent (2.2.2). Deze 'gebrokenheid' vertaalt zich door naar de toegankelijkheid van de mens voor zichzelf, de wijze waarop een persoon

zichzelf ervaart. Met Plessner zagen we dat een persoon zichzelf kan ervaren van 'buitenaf' als lichaamsobject (*Körper*) tussen andere (lichaams-)objecten en tegelijkertijd van 'binnenuit' als levend lijf (*Leib*) – de mens is gelijktijdig subject en object ineen voor zichzelf. Deze ambiguïteit (2.2.2) van de menselijke zijnsstructuur en de toegang die de mens tot zichzelf heeft, komen tot uitdrukking in de drie paradoxale grondwetten. De wet van de natuurlijke kunstmatigheid toont dat het leven van een mens gemaakt moet worden; mensen leven niet louter, maar moeten als centrisch-excentrisch gepositioneerde dubbelwezens hun leven altijd *leiden* (2.1.5.1).

De eerdergenoemde wet van bemiddelde onmiddellijkheid, zo zagen we, drukt nog een belangrijke implicatie voor de menselijke levensvorm uit; hoewel uitvinder van technische instrumenten, is de mens hier vanuit Plessneriaans perspectief gezien nooit helemaal heer en meester over (2.1.5.2). Dit resoneert met de 'technologische (on)toegankelijkheid' die ik, met Plessner, in het vorige hoofdstuk heb benoemd (1.4); we kunnen nooit helemaal overzien wat nevengevolgen van de inzet van deze uitvindingen zullen zijn. Vertalen we dit naar de digitale dubbelganger, dan kan (on)toegankelijkheid in dit geval slaan op de (on)grijpbaarheid van deze digitale dubbelgangers, wanneer zij eenmaal door de mens in de wereld zijn gebracht en 'hun eigen gang' gaan, al dan niet onafhankelijk van de bedoeling van hun schepper (2.1.5.2).

Daar tegenover staat dat de grondwet van de natuurlijke kunstmatigheid doet inzien dat het gebruik maken van technologie ook een *voorwaarde* is voor subjectwording en de totstandkoming van identiteit (2.1.5.1). In die zin maakt het toegankelijk wat anders onkenbaar zou blijven. Zo biedt het spiegelstadium van Lacan op vrij letterlijke wijze inzicht in de rol die de spiegel speelt in het ontstaan van een 'ik', hoewel dit altijd een zekere 'miskennis' veronderstelt (2.2.3). Plessner en Lacan nemen wat dat betreft een nauw verwante positie in, de excentrisch gepositioneerde mens valt nooit geheel samen met zichzelf en is wezenlijk vervreemd van zichzelf. De sleutelpositie die technologie, als uitdrukkingsmedium die de mens in staat stelt een identiteit te vormen, inneemt, leidt in techniekfilosofie na Plessner tot het inzicht dat steeds weer op een mediums specifieke wijze gebeurt (2.3.2). Met andere woorden, ieder medium biedt weer een andere 'toegankelijkheid' tot de zelfervaring en het zelfbegrip. Wat betreft 'medium' zouden we met een aan Foucault ontleend begrip ook kunnen spreken van *technologische mediadispositieven*, hetgeen verwijst naar complexe heterogene ensembles van materiële objecten, menselijke praktijken, regels, instituties, en discoursen (2.3.2); met andere woorden de processen van mediatie waarin mensen en dingen voortdurend met elkaar interacteren. Duidelijk werd, aan de hand van onder andere Friesen en Hug en McLuhan, dat alle mediadispositieven steeds op eigen, mediums specifieke, wijze de wijze waarop de wereld vorm krijgt en de mens de wereld en zichzelf ervaart beïnvloeden, zij worden steeds weer op een nieuwe, mediums specifieke wijze '(on)toegankelijk' voor het menselijk subject. Door deze mediums specificiteit onderhouden we, zo zagen we met mijn variatie op Ihde, verschillende mens-techniek-zelf relaties door middel van de media die we inzetten om onszelf te leren kennen (2.3.4). Dit principe zagen we ook terug bij Kapp en zijn idee van technologieën als 'orgaanprojecties'; technologieën hebben niet alleen een praktisch nut, maar dragen ook bij aan de kennis over ons zelf (2.3.3).

**Manipuleerbaarheid.** Ten slotte kunnen we aan de as van manipuleerbaarheid eveneens een antropologische laag toevoegen. Allereerst kunnen we opmerken dat de mens als excentrisch gepositioneerd wezen altijd in zekere zin als een 'dubbelganger' (2.2) kan worden beschouwd en als zodanig uiteenvalt in een simultaan ervaren van het zelf als lijf (*lijf*) en (*Körper*). Anders dan dieren kan de mens als 'analoge' dubbelganger van zichzelf zijn eigen lichaam 'manipuleren' en navigeren



(2.1.3.4). Zoals verder in de bespreking van Plessners antropologie duidelijk werd, speelt technologische mediatie in zijn mensbeeld een belangrijke rol. De excentrisch gepositioneerde mens is kunstmatig van nature, in die zin dat hij voortdurend aangewezen is op cultuur en techniek in het leiden van diens leven (2.1.5.1). Ook in het vormen van een zelfbeeld of identiteit is die mediatie in meer of minder letterlijke zin te herkennen, zoals bijvoorbeeld Lacan met zijn spiegelstadium van de vroegkinderlijke ontwikkeling laat zien (2.2.3). De mens creëert technieken die hij, zo zagen we reeds, nooit geheel beheerst en die de menselijke ervaring bemiddelen op een door de mens ervaren bemiddelde onmiddellijke wijze. In die zin 'manipuleren' ze de menselijke ervaring, in de betekenis van 'invloed uitoefenen op' de menselijke ervaring (2.1.5.2).

De mens kenmerkt zich door zijn natuurlijke kunstmatigheid, hetgeen betekent dat de mens zichzelf en diens omgeving noodzakelijk met artefacten complementeert, aanpast en beheert. Dit sleutelen aan zichzelf, ofwel dit 'manipuleren' van het zelf is, zo zagen we met Plessner, een ontologische noodzakelijkheid. Plessners mensmodel bevindt zich techniek- en mediafilosofisch beschouwd tussen sociaal constructivisme en technologisch determinisme in, media 'manipuleren' de menselijke identiteit, ieder mediumdispositief op een eigen, mediumspecifieke wijze. Anderzijds manipuleert de mens diens eigen identiteit door gebruik van verschillende mediumdispositieven; met Oosterling noemde ik de menselijke identiteit om deze reden 'middelmattig' (2.3.1). De mens is als excentrisch wezen 'uitdrukkingsbehoefstig' en gebruikt voor dit uitdrukken niet enkel Lacan's spiegel. Oudere uitdrukkingsvormen, zoals kleding, lichaamsversieringen, schilderijen, dans en taal, zijn inmiddels aangevuld door digitale uitdrukkingstechnologieën, die de mens steeds weer in staat stellen de identiteit op een andere manier tot uitdrukking te brengen. Omdat dit ook steeds weer leidt tot nieuwe identiteiten, manieren waarop de mens zichzelf leert kennen, zou je in dit kader kunnen spreken van 'zelf-manipulatie'. De controle oscilleert hierbij steeds tussen manipulatie van de eigen identiteit van een persoon middels diverse technologieën en anderzijds manipulatie door deze technologieën die af en toe even aan de menselijke controle en voorspellingskunde ontsnapt. Met Donald en Verbeek merkte ik op dat er hier eerder sprake is van een door interactiviteit gekenmerkte co-evolutie (of 'co-manipulatie' zo men wil) dan van een eenzijdige determinatie (2.3.2 en 2.3.3). Mensen en technologieën zijn niet zozeer vooraf gegeven, maar scheppen elkaar in een niet-aflatend proces van mediatie.

Met Ihde en aanvullend Verbeek zagen we dat ieder mediumdispositief een mediumspecifieke vorm van technologische mediatie behelst (2.3.3.- 2.3.4). Hun analyse kan mij bij de casestudies helpen te benoemen hoe elk mediumdispositief weer een eigen combinatie van mens-techniek-zelf ervaring voortbrengt. En daarin toont zich de veelzijdigheid van de technologische manipulatie van het zelf. Daarmee heeft Ihde's begrip van multistabiliteit, wanneer we dat begrijpen vanuit het 'mensaspect' van de dubbelganger, een dubbele betekenis. Mens en technologie scheppen *elkaar* scheppen in een niet-aflatend proces van mediatie en co-evolutie. Of zoals Verbeek dat expliciet verwoordt in een eerder geciteerd artikel: "[F]rom the perspective of the 'mediation approach' in philosophy of technology, humans and technologies should not be seen as two 'poles' between which there is an interaction; rather, they are the result of this interaction" (Verbeek 2015), 26). We zouden daarom kunnen stellen dat niet alleen artefacten, maar ook de mens door multistabiliteit wordt gekenmerkt (2.3.4.7). Waar het de relatie tot zichzelf betreft is de mens een zichzelf mediërend en manipulerend dier.



